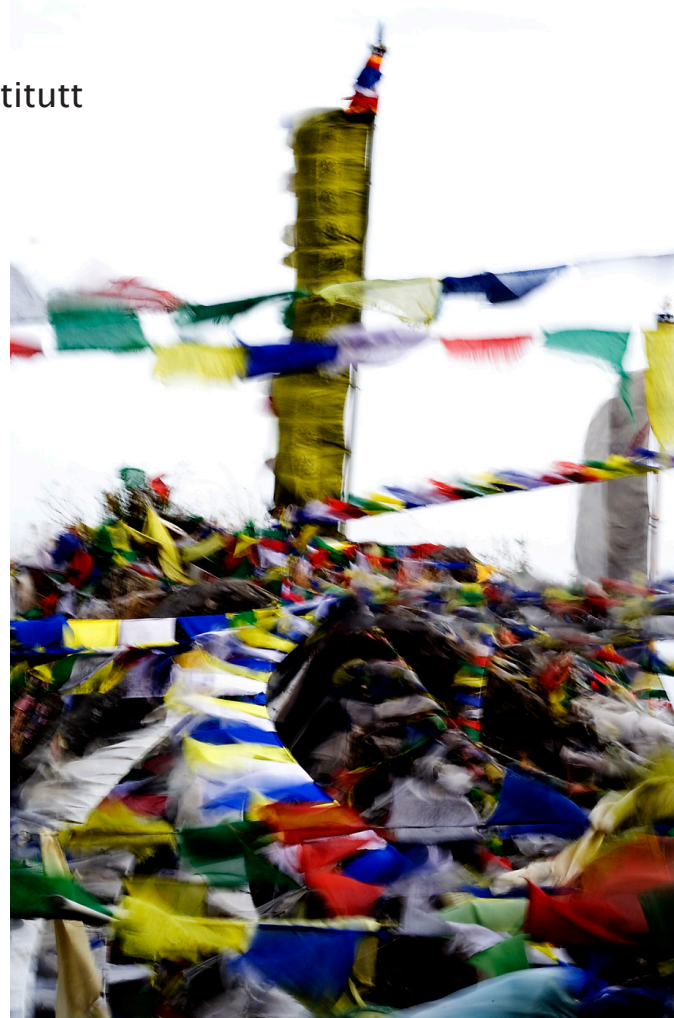


Lag av beskyttelse

En studie av folkereligjøs praksis
i tibetansk diaspora i India



Inger Kristine Vasstveit
masteroppgave ved
Sosialantropologisk institutt



UNIVERSITETET I OSLO

VÅREN 2009

Sammendrag

Denne oppgaven er basert på et seks måneders langt feltarbeid i Dharamsala, i Nord-India, og handler om tibetanernes bruk av beskyttelsespraksiser, slik disse blir brukt i diasporaen i India. Jeg ser hovedsakelig på bruken av amuletter, men jeg belyser i tillegg andre beskyttelsespraksiser. Det er skrevet lite om amulettbruk både i antropologien generelt, og innenfor de tibetanske områdene spesielt. Ett av målene med denne oppgaven er dermed å kartlegge den tibetanske bruken av amuletter, for å bidra til økt empirisk kjennskap til folkereligjøre praksiser.

Gjennom empiriske beskrivelser viser jeg at amuletten kan beskytte bæreren, så vel som å øke bærerens hell og lykke. Amulettbruken kan dermed sies både å ha et beskyttende og et forebyggende aspekt, som kan sees på som et anvendelig verktøy også i diasporatilværelsen. Sett fra et teoretisk perspektiv, hvor jeg primært tar i bruk kroppsteori fremsatt av Despret (2004), argumenterer jeg for at bruken av amulett, som kan sies å være en gjensidig påvirkning basert på en utvekslingsrelasjon, bidrar til å utviske skillet mellom subjekt og objekt til fordel for en kontinuerlig relasjon, hvor bæreren erfarer så vel som produserer og reproducerer et sosialt landskap.

Takk til

En lang og lærerik prosess er over, og det er mange som skal takkes for det. Først og fremst vil jeg takke mine tibetanske venner, som har støttet meg fra første stund jeg traff dem. De tok meg imot med åpne armer, uten å forvente noe tilbake, både under feltarbeidet og når jeg tok med meg med mor og mormor til Dharamsala. Jeg er evig takknemlig! Videre fortjener min veileder Heidi Fjeld, en stor takk. Uten hennes kloke ord under feltarbeidet, og hennes oppmuntringer, støtte og faglige dyktighet i ettertid hadde ikke dette prosjektet kommet i havn. Takk også til Subir, som alltid møter meg med åpne armer i Delhi, og som over en chai forsøker å hjelpe meg med mine kaotiske prosjekter, tanker og ideer. Jeg vil også takke familie og venner som har støttet meg gjennom dette prosjektet. Et prosjekt som nok har synes uforståelig for mange, og sært for andre. Takk til mine medstudenter for koselige samtaler og morsomme episoder, for korrekturlesning, trøst og gode råd. Takk også til Heiko, som introduserte meg for den tibetanske verden i India, og til Unni, som alltid har noen kloke ord på lur. De har vært gode å ha under feltarbeidet, så vel som i tiden etterpå. Og ikke minst vil jeg takke Sven, for at du har holdt ut i disse månedene. Jeg gleder meg til vi endelig kan rydde bort banankasser og flytte inn i leiligheten på ”ordentlig”, før livet så tar en ny retning.

Inger Kristine Vassstveit

Oslo 18. juni 2009

”The world is never something finished, something which thought can bring to a close; the world is always in the making, and our thoughts, like our actions, have meaning only in relation to the practical and social life in which we are engaged”

Michael Jackson 1996:4

”What really exists is not things made but things in the making. But put yourself in the making by a stroke of intuitive sympathy with the thing and... you are no longer troubled with the question which of them is the most absolutely true”

William James 1958, gjengitt i Despret 2004:132

Innholdsfortegnelse

SAMMENDRAG	I
TAKK TIL	II
INNHALDSFORTEGNELSE.....	IV
LISTE OVER BILDER	VI
1 INTRODUKSJON.....	1
EMPIRISK OG TEORETISK DOBBELHET	3
TIBETANSK BUDDHISME.....	5
KROPP OG KROPPSPERSPEKTIV – TEORI OG METODE	6
ANTROPOLOGISK TILNÆRMING TIL KROPP.....	6
Å ha kropp innebærer å lære å bli påvirket og å påvirke.....	8
METODISKE BETRAKTNINGER.....	9
Feltet.....	10
Utvalg av hovedinformanter	11
Min posisjon.....	13
Feltarbeidsteknikker.....	14
Språklige utfordringer og bruk av tolk.....	15
Bruken av data og etikk.....	16
OPPGAVENS STRUKTUR.....	16
2 DEN TIBETANSKE DIASPORAEN.....	19
KORT HISTORISK TILBAKEBLIKK	19
DEN TIBETANSKE DIASPORAEN I INDIA	21
DHARAMSALA	22
DIASPORA SOM ET ANTROPOLOGISK BEGREP	25
DEN TIBETANSK DIASPORAEN I ANTROPOLOGISKE STUDIER	26
3 KROPPER I EN BRED HELSEFORSTÅELSE	30
DEFINERING AV LANDSKAP	31
SYKDOM OG BEHANDLINGSTILBUD	32
AKTØRER I DET MEDISINSKE LANDSKAPET	34
Tibetansk medisin og biomedisin.....	35
Religiøse eksperter	37
FORSTÅELSE AV BEVEGELSER I DET MEDISINSKE LANDSKAPET	38
HVERDAGSFORSTÅELSE AV HELSE	39
GRENSELØSE KROPPER.....	41
KROPPER SOM MÅ BESKYTTES OG STYRKES	43
4 AMULETTER I BEVEGELSE	46
”THINGS IN THE MAKING”	47
TIBETANSKE AMULETTER	48
AMULETTER SOM BESKYTTELSE.....	49
Grenseskapende amuletter.....	51
AMULETT – SLIK DEN LAGES VED MENTSEKHANG.....	51
AMULETTER OG TILFØRSEL AV KRAFT	53
Sungdu.....	55
Sungkhor	56
Chag ne	57
Religiøse objekter	58
AMULETTENES BESKYTTENDE OG STYRKENDE KVALITETER	58
UTVEKSLING OG SOSIALE RELASJONER	59
Moralske bevegelser.....	63

5 TIBETANSKE HUS I DHARAMSALA	67
TIBETANSKE HUS I DHARAMSALA	68
HUSET; ET ASPEKT AV HELSEFREMMENDE AKTIVITETER	71
DET TIBETANSKE HUSET I DHARAMSALA: ET MIKROKOSMOS?	73
HUS SOM EN DEL AV EN LIVSVERDEN	75
6 TILLITT OG MULIGHETER I DIASPORATILVÆRELSEN	77
”TIBETANERE TROR IKKE PÅ SLIKT”	78
TILLITT OG AUTORITET	79
AUTORISERING OG TILPASNING	82
STED OG SOSIALE LANDSKAP	84
AVSLUTTENDE BEMERKNINGER	89
REFERANSER	92
ORDLISTE	100

Liste over bilder

Bilde 1: En liten jente er med på femtiårsmarkeringen for Lhasa-opprøret i 1959. I pannen er det tegnet en sort prikk for å skremme bort onde ånder.....	24
Bilde 2: Skoleelever er med på lysmarsj, for å minnes de drepte i Tibet.....	24
Bilde 3: Opphenging av <i>lungta</i> -flagg, er ment til å øke ens hell og lykke.....	30
Bilde 4: Selvtegnet kart over Dharamsala	30
Bilde 5: Et eldre ektepar snurrer på bønnehjulene som er satt opp langs stien som går rundt Dalai Lamas residens. Denne runden er svært populær da den anses som gunstig både for helsen og ens hell og lykke.....	30
Bilde 6: Gatehandel i McLeod Ganj.....	30
Bilde 7: Bønnekjeder blir flittig brukt av tibetanere, og duoen av mantraet <i>Om mani padme hum</i> kan høres hele Dharamsala.	34
Bilde 8: Denne eldre kvinnen, på godt over 80 år, satt hver dag utenfor huset og snurret på bønnehjulet samtidig som hun repeterte ulike mantra. Bønnekjedet hjelper henne til å holde tellingen på mantraene hun repeterer	35
Bilde 9: Bildene illustrerer hvordan amuletter lages ved Mentsekhang.	51
Bilde 10: Amulettens beskyttende krefter	58
Bilde 11: Yu	72
Bilde 12: Chag ne	72
Bilde 13: Tshøsung	72
Figur 14: Jinten , en bøyde nål og en sung khor er hengt på en nagpo godu	72
Figur 15: Amala med sin mest dyrbare amulett	72
Bilde 16 & 17: Plakten gir døren et rituell aspekt, samtidig som den hindrer ødeleggende krefter å komme inn husets åpninger.	76
Bilde 18: En mann viser respekt for Dalai Lama, ved å bøye hodet og presse håndflatene sammen. Dalai Lama er svært respektert blant tibetanere.	82
Bilde 19: Bildet er tatt under femtiårsmarkeringen for Lhasa-opprøret.	97

1 Introduksjon

Vi satt på perrongen og ventet på toget til Delhi, Norbu, Tenzin, hans to barn, nevø og jeg. Det var i starten av feltarbeidet mitt, og jeg hadde nettopp tilbrakt en uke i Silliguri, som ligger nord i Vest-Bengal, hvor Tenzin jobbet som lege på en avdeling ved Mentsekhang (det Tibetanske Institutt for medisin og astrologi). Gjennom min svigerfar i Norge hadde jeg kommet i kontakt med Tenzin, som skulle vise seg å bli inngangsporten til feltarbeidet mitt.¹ Jeg hadde allerede vært i Delhi i et par uker, hvor jeg bodde hos venner på Jawarharlal Nehru University (JNU). Et par år tidligere var jeg selv student her, og gjennom nettverket mitt i Delhi kom jeg i kontakt med personer som hadde kjennskap til tibetansk medisin, noe som slutt førte til at jeg forkastet mitt opprinnelige prosjekt. En av disse første kontaktpersonene skulle på et tibetansk seminar i Silliguri på samme tid som jeg skulle dit, og han lovt å hjelpe meg. I India lå dermed alt til rette for å fokusere på tibetansk kultur!

Det skulle likevel ikke stoppe i Silliguri. I Silliguri møtte jeg Norbu, som hadde ferie fra sin astrologijobb i Dharamsala. Vi fikk god kontakt til tross for hans litt svake engelskkunnskaper, og da Norbu måtte reise tilbake til Dharamsala for å jobbe, fikk jeg tilbud om å være med. Det var vel strengt tatt ikke et tilbud. Tenzin påstod at jeg kom til å kjede meg hvis jeg skulle være i Silliguri i seks måneder. Dessuten sa han at han ikke hadde tid til å ta seg av meg fordi han var så opptatt på jobb, og som et tredje moment la han til: "I Dharamsala vil du finne den typiske tibetanske kulturen, og Norbu kjenner mange folk der". Jeg svelget tungt. Jeg hadde ikke lyst. Jeg hadde allerede vært i Dharamsala ved en tidligere anledning, og ut fra den erfaringen var jeg ikke særlig begeistret for stedet, men jeg nikket likevel og sa "ok". Ansiktsuttrykket til Tenzin viste at han mente dette var en god beslutning.

Toget vårt kom omsider. Norbu og jeg stablet oss inn på laveste klasse, til skrekk og gru for mine indiske venner i Delhi, som mente jeg burde reise på en høyere klasse. Mine tidligere erfaringer fra India (både fra universitetet, egne reiser og studier ved en norsk skole i Pondicherry) sa meg at jeg både burde høre på dem, mensamtidig visste jeg at de gjerne bekymret seg unødig som jeg visste at de alltid var overbekymret. Nå ventet en togtur på 36

¹ Tenzin bruker min svigerfars legekantor ved sine årlige legebesøk i Norge.

timer, og deretter en 12 timers busstur nordover til Dharamsala, og da det begynte å regne rett før toget tutet av gårde, hvisket Tenzin meg i øret: "Når det regner på begynnelsen av en reise betyr det lykke". Deretter gikk han av. Jeg fortsatte ferden sammen med Norbu, lettet over at det regnet.

Hell og lykke er viktige aspekter for tibetanere. Er hell og lykke med deg vil du oppleve medgang og suksess, og når det går dårlig viser det at ditt hell og din lykke er lav. Dette betyr at hell og lykke ikke er statiske aspekter. De bør hele tiden jobbes med for å økes, samtidig som tibetanerne gjerne tar i bruk hjelpemidler for å sikre seg mot uhell og motgang.

Denne oppgaven handler om tibetanske beskyttelsespraksiser, slik disse blir brukt i diaspora i India. Jeg vil se på beskyttelse både i forhold til kropp og hus, men legger hovedvekten på bruk av amuletter. Tibetanske amuletter har i tidligere studier primært blitt sett på som symbolske, religiøse objekter, og min intensjon her er å beskrive og belyse amulettbruk gjennom folks bruk av dem. Oppgaven min har to antropologiske utgangspunkt; bruk av amuletter som en folkereligøs praksis, så vel som et aspekt ved diasporatilværelsen. Mitt argument er at amuletter inngår i det jeg vil karakteriserer som en omfattende helsefremmende praksis blant tibetanere i India i dag, og ved å analysere amuletter i et bredt helseperspektiv ønsker jeg å kritisk belyse hegemoniske forståelser av diasporatilværelsen. Mens tidligere studier av tibetansk diaspora har fokusert på delokalisering og displacement², vil jeg bruke amuletter som et eksempel og en inngangsport til å belyse betydningen av lokalisering og nye muligheter i langvarige diasporatilværelser.

Utgangspunktet for oppgaven blir dermed først og fremst å belyse folkereligøse praksiser i diaspora. Det er skrevet mye om tibetanere i India, også i antropologien, men denne litteraturen har fokusert primært på skolert tibetansk buddhisme og ikke folkereligion som sådan (Strøm 2001). Fordi det er skrevet lite om folkereligøse praksiser i tibetansk diaspora er jeg opptatt av å kartlegge amulettbruk blant tibetanere i India i dag, for dermed å bidra til økt empirisk kjennskap til slike praksiser. Min analytiske ambisjon er altså å bidra til en bedret forståelse av amuletter og beskyttelsespraksiser generelt, og bruken av slike i en diasporisk tilværelse spesielt.

Sentrale spørsmål jeg stiller i oppgaven er: På hvilke måter, og av hvem, brukes amuletter i tibetansk diaspora i dag? Hvordan kan vi best bringe frem betydningen amuletter har for tibetanere i dag? På hvilke måter kan et kropps- og helseteoretisk fokus belyse signifikante

² Jeg finner ingen god norsk oversettelse for det engelske ordet *displacement*, og vil derfor bruke det engelske begrepet i oppgaven.

aspekter ved amulettbruk? Videre har tibetanske folkereligøse praksiser har vært kjent som meget stedstilknyttede (Samuel 1993); på hvilke måter gjøres landflyktighet og diasporatilværelse relevant i bruken av beskyttelsespraksiser generelt og amuletter spesielt?

Empirisk og teoretisk dobbelhet

Jeg vil videre i denne introduksjon kort gjengi oppgavens hovedfokus. Utgangspunktet for mitt feltarbeid kan sies å ha vært tibetansk medisin, men etter hvert som jeg forstod og lærte mer om både tibetansk medisin og folks hverdagsliv endret jeg delvis interessefelt. Som nevnt innledningsvis, endret jeg både sted og tema for feltarbeidet mitt, og den første tiden i Dharamsala var jeg derfor svært usikker på hva jeg skulle studere og hvilken problemstilling jeg skulle ta utgangspunkt i. Jeg luftet dette høyt med en bekjent, som foreslo at jeg skulle gå til en *lama* (religiøs ekspert)³ for å fatte en avgjørelse ved hjelp av *mo* (spåing). Han sa at jeg først skulle skrive ned mine ulike interessefelt og problemstillinger på et papir, og at vi deretter skulle gå til lamaen for å høre hva som var best for meg å gjøre. Jeg gikk aldri til en lama med dette problemet, men episoden ble allikevel utslagsgivende for oppgavens tematikk. Forslaget gjorde meg nemlig nysgjerrig på de mange metodene tibetanerne tar i bruk for å løse problemer og utfordringer i hverdagen. I dette inkluderes selvsagt bruk av tibetansk medisin, men jeg lærte raskt at helse handler om mer enn sykdom. Slik jeg forstod det handlet det også om relasjoner til folk og til omgivelsene rundt. Oppgaven handler derfor ikke primært om sykdom som sådan, men om å være opptatt av helse i hverdagslivet. Oppgaven omhandler således det som ofte blir kalt medisinsk pluarisme, nemlig tilstedeværelsen og folks bruk av ulike medisinske behandlingstilbud (Ingstad 2007:47-48, Singer & Baer:2007:149). Studiet av lokale forståelser av helse og lokale behandlingsformer har en lang historie innenfor medisinsk antropologi, og de seneste tiårene har særlig sameksistensen av slike ulike behandlingsformer blitt gjenstand for mye oppmerksomhet (se for eksempel Kleinman 1981). Mitt fokus vil ikke være behandlingsformer som sådan, i stedet vil jeg ta utgangspunkt i begrepet ”medisinsk landskap” fremsatt av Hsu (2008), hvor jeg fokuserer på folks bevegelser mellom ulike behandlingsformer. Gjennom dette fokuset vil jeg fremsette et bredt helseperspektiv.

Som jeg vil vise gjennom oppgaven, finnes det mange forskjellige praksiser i tibetaneres hverdagsliv som kan relateres til helse, men bruken av amuletter vil utgjøre oppgavens hovedfokus. Jeg ble tidlig i feltarbeidet fascinert av bruken av amuletter, og de fleste jeg ble

³ Lama er en mangetydig og situasjonsavhengig benevnelse, ofte forstått som en religiøs lærer (Samuel, 1993:280).

kjent med bar amuletter på kroppen hver dag. Jeg ble derfor nysgjerrig på hva amuletter betyr for brukeren, så vel som hvordan amulettbruken kan forstås i et antropologisk perspektiv. Jeg oppdaget etter hvert at det dreide seg om en dobbelhet, og denne dobbelheten vil jeg undersøke fra et empirisk perspektiv så vel som fra et teoretisk perspektiv.

Gjennom empiriske beskrivelser vil jeg vise at amulettene kan beskytte brukeren, så vel som å øke bærerens hell og lykke. Amulettbruken kan dermed sies å ha både beskyttende og forebyggende aspekter. Denne dobbeltheten finner vi også igjen i akademisk litteratur fra tibetanske områder. Geoffery Samuel nevner dobbeltheten i forbindelse med *sang*-ritualet, som er et ritual som utføres i forbindelse med ofring til guddommer. I følge Samuel er *sang*-ritualet en av de mest grunnleggende praksisene i folks tilbedelse av guddommer. Ritualets hovedelement er røkelse, men ofte resiterer man også buddhistiske tekster. Dette skal påkalle guddommer, som ikke bare skal være beskyttende, men også skal ”skal skape positive virkninger for deltakernes hell og lykke” (Samuel, 1993:183, *min oversettelse*).

Sett fra et teoretisk perspektiv, hvor jeg primært tar i bruk kroppsteori, synes denne dobbelheten til å utviske skillet mellom subjekt og objekt til fordel for en kontinuerlig relasjon, hvor brukeren blir lokalisert i et spesifikt landskap. Vi finner denne dobbelhet igjen i blant annet Janet Andrewes (2005) bok *Bodywork: Dress as Cultural Tool*, som handler om klesdrakt og oppførsel i sørlige Senegal. I relasjonen mellom klesdrakt og oppførsel vektlegger Andrewes primært det å *kle* seg. For å forklare sitt argument om hva hun mener med det å kle, tar hun utgangspunkt i et eksempel hentet fra ridesporten. Gjennom dressur skapes hestens kropp og dens kapasitet til å utrette, formes eller påvirkes, på bakgrunn av mange timer med trening. Andrewes mener at klær gjør det samme, men kanskje uten at vi er klar over det:

”By their constant presence on or around the body, clothes guide the wearer’s stance and leave their mark on the body’s muscle structures and on the way it uses the space it exist in. Clothes prompt the body to move in particular ways (...). These forms of demeanour are not only typical of a certain way of life; they are also part of that life” (2005:3).

Andrewes er tydelig inspirert av Bourdieus habitusbegrep, og påpeker at det ikke handler om en enveis påvirkning. Klærne kles ikke bare på kroppen, kroppen er også viktig for klærnes bevegelse (referer). Jeg mener at man også finner denne gjensidige påvirkningen ved amulettbruk blant tibetanere. Bruken av amuletter innebærer en bestemt måte å leve på, hvor kropp og amulett kan ses i en kontinuerlig prosess som innebærer en viss måte å bevege seg gjennom landskapet på. Mens Andrewes tar i bruk Bourdieu, vil jeg benytte meg av Desprets

kroppsperspektiv, hvor amuletten ses som et aspekt som bidrar til å påvirke kroppen og så vel som at kropp lærere påvirke (Despret 2004), samtidig fører denne påvirkningen til at bærerne produserer og reproducerer et sosialt landskap (Ingold 2000). Jeg vil ikke bare fokusere på hvordan folk bruker amuletter, men også hva amulettene gjør med brukerne. Dette forstår jeg som en gjensidig påvirkning.

Tibetansk buddhisme

Ved å fokusere på folkereligøse praksiser vil jeg gi en kort introduksjon i den tibetanske buddhismen, da alle mine informanter anser seg om buddhister. I Tibet har religion gjennomsyret de fleste aspektene ved tradisjonelt tibetansk liv og kultur, og det dominerende, institusjonaliserte religiøse systemet er buddhismen, selv om det er blitt debattert hva man skal kalle religionen i Tibet, da det tibetanske religiøse livet har omfattet en rekke ulike livssyn, praksiser og rituelle eksperter (Kaptstein 2006:205). Jeg har ikke plass til å gå nærmere inn på denne debatten her, i stedet vil jeg poengtere at den tibetanske buddhismen blir praktisert forskjellig, og at det er stor forskjell mellom ekspertkunnskap og folkelig kunnskap, også i diaspora. Samuel klassifiserer tre ulike måter å forholde seg til religiøs aktivitet på; den pragmatiske, den karmaorienterte og den bodhiorienterte. I den pragmatiske sfæren er utøverne opptatt av bekymringer i denne verden, og det kan bli forstått ved den gjensidige påvirkningen mellom mennesker og lokale guddommer og ånder. Dette blir taklet ved hjelp av en rekke rituelle eksperter, hvor lamaer kommer i første rekke, som utøver tantriske teknikker for dette formålet. I den karmarorienterte sfæren er basert på prinsippet om karma, eller på koblingen mellom handling og resultat, og i den bodhiorienterte sfære streber man etter oppvåkning, og det blir her forstått som å ha sterke sosiale og altruistiske elementer, som blir iverksatt gjennom tantriske praksiser (1993:31). Jeg anser denne klassifiseringen for å være mer teoretisk enn direkte knyttet til det tibetanske hverdagslivet, både i Tibet så vel som i diaspora, men den gir likevel et bilde av at den tibetanske buddhismen kan erfares ulikt så vel som å praktiseres forskjellig. Samuel anser den pragmatiske retningen som hverdagsreligion, hvor religiøs kraft blir brukt for å takle usikkerhet og alle eventualiteter i hverdagslivet (1993:176). Jeg mener dette passer godt med hvordan mine informanter erfarte hverdagen, hvor religiøs kraft nettopp ble brukt for å takle eventualiteter i hverdagslivet. Jeg vil kalle deres hverdagslige praksiser for folkereligøse praksiser, og med det mener jeg ikke å skille mellom troen til vanlige folk og den religiøse ekspertise. Tvert i mot, tar også religiøs ekspertise i bruk kraft for å takle usikkerhet og eventualiteter, men jeg vil primært bruke betegnelsen folkereligøse praksiser for å beskrive

hverdagslige aktiviteter utført av vanlige mennesker, og hvor det finnes innslag av religiøse elementer.

I eksil er det etablert flere klosterbaserte institusjoner, i 1994 var det 181 munkeklostre og 8 nonneklostre i India og Nepal (Strøm 2001:14), og buddhisme er en sentral del av den tibetanske diasporatilværelsen, både blant vanlige folk så vel som munk. Det er de buddhistiske institusjonene og dermed ekspertkunnskapen det er blitt fokusert mest på innenfor tibetanske studier (Strøm 2001). I diasporatilværelsen er det i det hele tatt ikke skrevet noe særlig om folkereligjose praksiser og jeg håper dermed denne oppgaven kan være et empirisk bidrag for å gi en forståelse av utøvelsen av folkereligjose praksiser i diaspora.

Kropp og kroppsperspektiv – teori og metode

Jeg har valgt å analysere amuletter og amulettbruk ut ifra et overordnet kroppsteoretisk perspektiv. Kroppen er et godt utgangspunkt for å drive komparasjon: Alle mennesker har en kropp og en idé om den. Jeg skal ikke nødvendigvis ta utgangspunkt i kroppen direkte, men ønsker å undersøke tibetanernes måter å bruke kroppen på (kroppsliggjøring) som utgangspunkt for å få en forståelse av tibetanske levemåter i diasporaen. I løpet av feltarbeidet sa en bekjent til meg: ”Du kan ikke vite hva jeg tenker”. Jeg tror han har helt rett, jeg kan ikke vite hans tanker, men jeg mener likevel at jeg gjennom en kombinasjon av verbale utsagn og observasjoner av måten kropper ble brukt på har fått et innblikk i eksiltibetanernes livsverden. Her vil jeg poengter at også min kropp var et viktig instrument for å bedre min forståelse av andres livsverdener.

Antropologisk tilnærming til kropp

Mye har blitt skrevet om kroppen innenfor antropologien, blant annet innenfor medisinsk og psykologisk antropologi, og i forhold til materiell kultur, praksisteori og kognitiv antropologi, og da særlige fra begynnelsen av 1990-tallet. Emily Martin foreslo på 1990-tallet at denne økende interessen for kropp skyltes fundamentale endringer i hvordan kroppene våre er organisert og erfart i den vestlige verden (1992:121, se også Csordas 1994:1).

Representasjonskrisen som startet på midten av 1980-tallet førte til et fokus på *oss* som antropologer, og våre epistemologiske forutsetninger. Det betyr likevel ikke at det var først da kroppen ble et antropologisk begrep, også tidligere hadde kropp vært et fokus for antropologisk forskning. Blant annet hevder Csordas (2005:176) at det var Mary Douglas som åpnet for

kroppsanthropologi med blant annet boken *Purity and Danger* (1966), hvor hun ser kroppen som et symbolsk uttrykk or samfunnet.

Kropp som erfaring

I denne oppgaven tar jeg utgangspunkt i en fenomenologisk grunnforståelse, hvor kulturelle realiteter blir forstått som livsverdener,⁴ og hvor mening blir tolket som levde, intersubjektive realiteter (Knibbe & Versteeg 2008:49). Det er ikke kroppen i seg selv om er interessant, men heller den kroppslige erfaringen. Kroppen er ikke primært et domene hvor kulturer kan innskrives, men i stedet blir kulturer kroppsliggjort. Dette kommer fra det faktumet at mennesker har kropp, og at mening er produsert gjennom kroppen (Csordas 1990).

Kroppsliggjøring kan i så måte sees som et mellomledd mellom mønstre og strukturer som kan observeres på et samfunnsnivå, og individuelle liv i hver sin intersubjektive forståelse av hverdagslivet (Knibbe & Versteeg, 2008:50). Dette ligner også på Bourdieus forståelse av habitus, men ut fra sistnevntes teori synes individer å ha liten frihet eller fleksibilitet i måten hun forholder seg til de sosiale strukturene på. Fenomenologi, på den andre siden, vektlegger den det ustabile erfaringsaspektet, som kan flyte inn i nye meninger så vel som forskjellige kulturelle dynamikker (Knibbe & Versteeg, 2008:50).

Med utgangspunkt i en fenomenologisk grunnforståelse, vil jeg særlig vektlegge erfaring. Å se amulettbruk gjennom et erfaringsperspektiv forbinder nettopp kroppen som bærer amulettene med deres sosiale og kulturelle omgivelser. Underliggende mitt fokus på erfaring er kroppsteoretisk forståelse basert på Vinciane Despret (2004). Despret er inspirert av filosofen William James, hvis ideer er videreført av Bruno Latour (2004). I et slikt kroppsperspektiv spør man ikke hva kropp er i seg selv, men på hvilke måter kropp påvirker og påvirkes gjennom væren i verden. Dette gjør at vi kan se kroppen primært som et uttrykk for påvirkning (Despret 2004:125). Latour påpeker at dette gjør det enklere å unngå dualismen mellom kropp/ verden, kropp/ sinn, og subjekt/ objekt (2004:208). La oss nå se litt nærmere på dette perspektivet.

⁴ Begrepet "livsverden" (Lebenswelt) ble fremsatt av Husserl, og står i kontrast til den teoretiske tanke og forklarende ideer (Weltanschauung) (Jackson, 1996:13).

Å ha kropp innebærer å lære å bli påvirket og å påvirke

I Desprets kroppsteoretiske forståelse blir kropp forstått som å ”lære seg å påvirke” (affect) og ”å lære å la seg påvirke”.⁵ Påvirket betyr i denne forbindelse å bli iverksatt og satt i bevegelse ved hjelp av andre elementer (menneskelige eller ikke-menneskelige). For å forklare hvordan kropper kan påvirke og bli påvirket gjengir Despret eksempler på relasjoner mellom mennesker og dyr. Som Latour også har vist, mener jeg at dette perspektivet er vel så passende for relasjoner mellom mennesker. For å forklare hva Despret mener vil jeg likevel ta utgangspunkt i et av hennes empiriske eksempler, hvor hesten Hans står i fokus.

Hesten Hans ble kjent for å kunne svare på de mest mangfoldige spørsmål: ”Hans was (...) requested to spell words, and, among other tests, to discriminate between colours or tones and intervals in music” (Despret 2004:111). Ut av antall tramp gav Hans svarene – og ikke nok med det, for det meste var svarene rett. Man kan spørre seg selv, som så mange gjorde, hvordan var dette mulig? Psykologen Oskar Pfunst ble satt på saken. Han avviste raskt påstander om at Hans hadde ekstraordinær intelligens eller at det dreide seg om et overnaturlig fenomen. I stedet mente Pfunst at det handlet om å lese og reagere på signaler, og gjennom ulike utprøvningsfant Pfunst videre ut at kroppen er et sentralt element i denne prosessen: Hvis ikke Hans så kroppen, svarte han ikke rett. Hans kunne med andre ord lese menneskelige kropper ved at han fikk de menneskelige kroppene til å flytte på seg (påvirke) og bli påvirket uten at kroppens eier la merke til det selv. Med en gang det ble stilt et spørsmål til Hans, ville spørteren ufrivillig bøye hodet og trå forsiktig fremover (for å se på Hans sin fot som begynte å trampe for å gi svar). Denne posisjonen vedvarte helt til den forventede trampingen var utført. Da vil spørteren gå tilbake til normal posisjon, samtidig som hesten holder foten på bakken. Denne forståelsen om kropp og påvirkning gjorde at Hans ble et levende apparat som lot mennesker lære mer om deres kropper og påvirkninger. Det ga likevel ikke svar på hvorfor kroppene lot seg påvirke. Pfunst, som studerte dette nærmere, så at de mest suksessrike resultatene kom da spørteren hadde store forventninger om suksess (selv om de forsøkte å ignorere det og skjule det), samtidig som dette innebar tillit og interesse da de var sikre på suksess. *Forventinger, tro, tillit og interesse* kan dermed sees som viktige elementer i det å la seg påvirke.

Hvem som influerte hvem er likevel vanskelig å svare på. I følge Despret er både Hans og menneskene årsaken og virkningene på hverandres bevegelser, og selv om Hans og

⁵ Despret kaller dette en ”theory of emotions” (2004:125), inspirert av William James følelsteori, hvor James er ute etter å definere, ikke hva som gjør at en føler som et passivt påvirket menneske, men et menneske som både produserer følelser og blir produsert av dem. Følelse er dermed ikke noe følt, men noe som gjør at vi føler (Despret, 2004:127).

mennekene hadde ulike formål med aktiviteten, var det tilstede en "preference of agreement" (2004:116) ved at begge parter gjorde det som ble forventet av dem. *Innflytelse* er dermed et sentralt aspekt her, og viser hvordan kropper kan synliggjøre forskjeller (Latour 2004). I denne prosessen handler det ifølge Despret ikke så mye om makt, som det gjør med autoritet, og i denne konteksten kan autoritet forstås som: "a person is said to have authority when anyone who is under the influence of that authority does everything possible to make whatever this person says to be true" (Gregory Bateson, gjengitt i Despret 2004:118), og her er *tillitt* en viktig faktor. Det er tillitt som produserer muligheter, og tillit er samtidig et sentralt aspekt i selve kjernen av denne prosessen; nemlig tilpasning (domestication). I en slik prosess hvor man *blir til* i en gjensidig relasjon basert på tillitt, interesse og forventninger, vil også tro være sentralt. Ikke som hva det er, men hva det skaper. Og med dette utgangspunktet vil verden være helt forandret; verden vil være en arena av folk som uttrykker forskjeller (Despret 2004:122).

Metodiske betraktninger

Alle teorier må bli betraktet som en del av den verden vi lever i, heller enn å være ovenstående blikk som på en eller annen måte slipper unna avtrykket av våre sosiale interesser, kulturelle vaner og personlige overbevisninger (Jackson 1996:1). Relasjonen mellom teori og metode er svært sammensatt og kompleks, men på samme måte som teori kan mine metoder på feltarbeidet sies å være farget av mine sosiale interesser, kulturelle vaner og personlige overbevisninger. De tibetanske livsverdener jeg beskriver, bringes opp i dagen på bakgrunn av min alminnelige forståelse (Jackson 1996:1). Mitt teoretiske fokus på kropp som utgangspunkt for å forstå de tibetanske livsverdenene, gjennom analyser av kroppsliggjøring av objekter og praksiser, kan også brukes som en forståelse av hvordan jeg som antropologistudent tilegnet meg de data som denne oppgaven er basert på. Det er ved hjelp av kroppen at jeg har forsøkt å forstå tibetanske livsverdener. Det har oppstått misforståelser underveis,, men jeg anser likevel disse feiltrinnene som viktige for min læringsprosess. På den måten mener jeg, som Jackson sier, at feltarbeidet er viktig fordi det bringer oss i direkte dialog med andre og gir oss muligheten til å undersøke kunnskap. Ikke i form av iboende eller skjulte sannheter, men som en intersubjektiv prosess av delt erfaring, sammenlignede anmerkninger, utveksling av ideer og ved å finne et felles ståsted (Jackson 1996:8, se også Stoller 1989 og Desjarlais 1992). Intersubjektivitet kan således sies å være grunnlaget til denne oppgaven, samt også for de metodiske betraktningene jeg nå skal komme med for å vise hvordan jeg, i tilknytning til de jeg var sammen med, produserte og erfarte et felt. Jeg skal videre beskrive hvordan jeg gjorde dette feltet forståelig.

Feltet

Som nevnt innledningsvis, forkastet jeg mitt opprinnelige feltarbeidsprosjekt, og jeg stod på ”bar” bakke da jeg skulle gå i gang med det som ble mitt nye prosjekt. Jeg synes det var skummelt å begi seg ut på noe annet, men som Pieke (2003) skriver betydde ikke det at jeg også stod på bar bakke kunnskapsmessig. Pieke, som skriver om sine felterfaringer i Kina, poengterer at ”serendipity has a decisive impact on the selection of research topics’ in anthropology, as with most social scientific disciplines” (2003:130). Jeg er enig med Pieke om at det å oppdage ting basert på tilfeldige funn er en del av forskningsprosessen, og at disse oppdagelsene ikke nødvendigvis er tilfeldige, men har utgangspunkt i allerede etablert kunnskap. Uventede oppdagelser er en sentral del av alle kulturelle prosesser. Min tematiske endring til tibetanske folkereligøse praksiser var tilfeldig, men kan samtidig sies å være tuftet på en velorientert kontekst.

Oppgaven baserer seg på et seks måneders feltarbeid blant tibetanere som lever i India, i hovedsak i Dharamsala. Jeg har gjort kortere besøk i andre tibetanske bosettinger (Delhi, Bir, Clement Town, Kalimpong og Siliguri), med varighet fra to dager til ca en uke, da først og fremst for å besøke bekjente av mine tibetanske venner i Dharamsala. Disse besøkene gav meg innblikk i andre tibetanske bosettinger, og hjalp meg på den måten å forstå det generelle og det spesielle med Dharamsala. Det er likevel Dharamsala som er hovedarenaen for mitt feltarbeid. Jeg bodde i den midtre delen av Dharamsala (se kapittel 2), i det vi i Norge kaller en toromsleilighet, sammen med en tibetansk astrolog, Norbu, og et ungt ektepar, Tsering og Dolma. Dørene hos Norbu stod alltid åpne, og det kom ofte tibetanske gjester fra andre bosettinger i India. Jeg sov for det meste på en madrass (sofaen) på gulvet i stua, men da det kom gjester måtte jeg fint flytte meg inn i dobbelsengen som stod på det som kan kalles soverommet, hvor vi kunne være opptil fire personer. Det var til tider trangt, men etter hvert vente jeg meg til den uprivate tilværelsen. Dette kom også godt med da vi reiste på besøk til bekjente i andre bosettinger, hvor jeg sov hvor enn det fantes en ledig plass. På slutten av feltarbeidet overnattet jeg gjerne også hos foreldrene til Tsering, og det var i disse to hjemmene jeg tilbrakte mest tid, men jeg besøkte også andre hjem i Dharamsala. Etter to måneder på feltarbeidet fikk jeg leid et eget rom av LTWA (Library of Tibetan Works and Archives). Det var flere årsaker til dette. Først og fremst ønsket jeg å ha et sted å hvile ut og ta en varm dusj, men jeg følte meg også til tider til bry. Denne følelsen ga seg imidlertid etter en krangel med Norbu, da jeg tilbød meg å betale for mat og opphold. Han nektet og sa ”Du forstår ikke

hvordan vi tenker! Når jeg kommer til Norge beverter du meg på samme måte”. Dette satte punktumet for flere pengediskusjoner.

Leiligheten var del av et større kompleks hvor staben ved Mentsekhang bodde, og i dette området drev Tsering og Dolma en liten matbutikk. Jeg tilbrakte store deler av tiden i butikken deres, hvor det ofte kom folk innom, og butikken ble et samlingssted hvor folk kom ”for å få tiden til å gå”, som de gjerne sa. På slutten av oppholdet stod jeg innimellom bak disken selv (dog ikke alene) til stor fornøyelse fra kundene.

Utvalg av hovedinformanter

De nevnte personene, Norbu, Dolma, Tsering, samt foreldrene til Tsering, amala⁶ og pala⁷, var blant de mest sentrale informantene mine, og jeg vil videre jeg gi en kort presentasjon av dem.

Norbu er i førtiårene, og er født og oppvokst i en landsby i Tibet. Han kom alene til Dharamsala på begynnelsen av 1980-tallet, og da han ikke kom inn på tibetansk medisinstudier valgte han å ta astrologiutdannelse, og jobber i dag på astrologiavdelingen til Mentsekhang. En jobb han til tider finner svært kjedelig. Han er skilt, og kona er gift på ny og flyttet til Frankrike hvor også hans eneste barn, en datter på 16 år, bor. Han savner datter sin mye, og det gjør at han også synes tilværelsen i Dharamsala kjedelig. Samtidig flytter flere og flere av hans venner til USA eller vesteuropeiske land. Etter å ha bodd i Dharamsala i over tjue år, har han opparbeidet seg et stort nettverk av venner og bekjente, og blant dem er han kjent for å være gjestfri og spandabel. Norbus gode rykte og store nettverk ble til god hjelp under feltarbeidet, både for informasjon og til praktiske ting.

Dolma er en jente på 25 år. Hun er en spe, men nydelig jente, med store, brune øyne som mange tibetanere misunner henne for. For ett par år siden giftet hun seg med Tsering, og de bor begge hos Norbu, da hjemmet hans er i nærheten av butikken de driver. Dolma kommer fra Clemet Town, en tibetansk bosetting i Dehradun i Uttarakhand, som er en tolv timers busstur fra Dharamsala. Hun lengter hjem, men moren, som kommer til Dharamsala innimellom, fortalte meg at Dolma er en del av Tserings familie nå, og må bo hos dem. Dolmas drøm er likevel å bygge et stort hus i Dehradun, som kan romme både hennes og Tserings familie, men til det trenger de penger, som de ikke har eller kan få i India. I mars dette året fikk Dolma og Tsering sin første sønn.

⁶ Amala er mor på tibetansk.

⁷ Pala er det tibetanske ordet for far.

Tsering er 29 år, og gift med Dolma. Han er født og vokst opp i en tibetansk bosetting i Sør-India, og reiste til Nord-India for å ta utdanning. Men fordi foreldrene hadde brukt alle pengene sine på sin eldste sønn, hadde han kun råd til å gå et halvt år på dataskole. Etter det har han drevet restaurant sammen med foreldrene sine, men driver nå butikk sammen med Dolma. Tserings store lidenskap er så spille biljard, og han benytter enhver mulighet til å gjøre dette, til Dolmas store irritasjon og farens store skuffelse. Tserings far har også et stort ønske om at sønnen skal få visum til USA eller et vesteuropeisk land, slik at familien kan sikres økonomisk. Tsering sier likevel at han trives best i India, og vil gjerne bli værende der.

Amala, som er rundt seksti år, er født i en landsby i Tibet, og flyktet sammen med familien sin til India da hun var liten. Hun husker ikke stort fra sin tid i Tibet, og da hun ikke lenger har noen slektninger der, har hun ikke vært tilbake på besøk, slik mange andre tibetanere har.⁸ Hun husker likevel med skrekk og gru den farefulle ferden over fjellene i Tibet, via Buthan og til Assam i India. Da hun var ung ble hun sendt på en engelsk, kristen sykepleierskole i Sør-India. Dette gjør at hun snakker engelsk forholdsvis bra, samtidig som utdannelsen bidro til at hun ble en av de første sykepleierne ved det tibetanske biomedisinske sykehuset i Dharamsala (Delek). Det var også her hun møtte pala, og de flyttet etter hvert til en tibetansk bosetting i Sør-India, hvor de fremdeles har et eget hus. I Sør-India livnærte de seg som bønder, og de fikk fire barn, to jenter og to gutter. For fire-fem år siden flyttet amala og pala til Dharamsala, hvor begge sønnene bor. Nærhet til sønnene var hovedgrunnen til flyttingen, men det var også viktig for dem å være i nærheten av Dalai Lama. I Dharamsala drev de først en restaurant, men det var tungt arbeid, så i dag livnærer de seg ved å selge gensere om vinteren.

Pala er født i en landsby i Tibet, men flyktet alene til India da han var liten gutt. Han hadde fått beskjed om å flykte da kineserne kom til landsbyen. Det var meningen at foreldrene og søsknene skulle komme etter, noe de aldri gjorde. I stedet har pala vært tilbake på besøk to ganger. I India fikk pala litt skolegang ved en tibetansk skole i Mussorie. Der møtte han også Dolmas far, og de prøvde å spleise Tsering og Dolma uten at de sistnevnte fikk vite om det, noe som endte i bryllup og barn. Innimellom hjelper pala til i Tsering og Dolmas butikk. Han er veldig nøye på ting, og skriver opp hver minste detalj, samtidig som han akker seg over hvordan Dolma og Tsering driver butikken. Han mener de er altfor slurvete.

Ved å ta utgangspunkt i disse personene fikk jeg kanskje færre stemmer, men samtidig ga det mulighet til å gå i dybden. På hver sin måte er disse personenes bakgrunn og historie unike,

⁸ De første tiårene i India, var grensen til Tibet lukket. Noe som resulterte i lite kommunikasjon mellom flyktningene i India og innbyggerne i Tibet. Etter at Mao Tsethungs død, endret situasjonen seg gradvis, og flyktningene fikk lov å besøke slektninger i Tibet hvis de søkte om "overseas Chinese" pass (Strøm, 1997:37).

men hovedinformantene mine var også representative i forhold til at den tibetanske diasporaen nettopp består av en blanding av tibetanere som er født i India og tibetanere som er født i Tibet. Jeg valgte videre å følge disse personenes nettverk, heller enn å finne informanter uavhengig av disse personene. En av grunnene til det vil jeg forklare nærmere under.

Min posisjon

Jeg forsøkte å ta del i tibetaneres hverdag, ved å holde meg til dem og ikke omgå turister i særlig grad. Dette gjorde jeg ved å holde meg til et område i Dharamsala hvor det primært er tibetanere, og ikke så mange turister. I Dharamsala, og særlig i McLeod Ganj, er det mange turister året rundt. Turisten går gjerne under samlebetegnelsen *injiy*, som opprinnelig betyr amerikaner. Selv om jeg primært hang med tibetanere var likevel i enkelte tilfeller at mitt utseende og bakgrunn bidro til en ufrivillig atskillelse. For eksempel da Dalai Lama skulle tale og ble det i klosteret satt opp en egen inngang for utlendinger og en egen inngang for tibetanere. Jeg måtte pent gå for meg selv. Under talen holdt jeg meg likevel sammen med tibetanerne, og jeg har i ettertid skjönt at dette er blitt lagt merke til, også av andre utlendinger. Da jeg i år var tilbake i Dharamsala sammen med min mor og mormor, mottok jeg overraskende nok kommentarer angående dette da jeg var inne i en liten og trang bokhandel. Bokhandleren kjente meg igjen, og spurte om ikke jeg hadde vært der i fjor også. Jeg nikket, og da kommenterte den andre utlendingen som var i butikken at også hun kunne huske meg fra i fjor. ”Det var du som satt bakerst med tibetanerne under Dalai Lamas tale?”, spurte hun. Jeg ble overrasket og forfjamsset av at hun husket meg, men nikket bekreftende. Kanskje jeg gikk litt for hardt inn i rollen som antropolog, jeg vet ikke. Jeg ville så gjerne skille meg ut fra de mange utlendingene som fantes i Dharamsala, noe det virker som om jeg også klarte. På slutten av oppholdet mitt, spiste jeg middag sammen med Dolma, Tsering og noen av hans kamerater. De snakket på tibetansk, uten at jeg skjønnte noe særlig. Etter hvert så det ut som Tsering fikk litt dårlig samvittighet, og han forklarte på engelsk til kameratene sine: ”Hun er ikke slik som andre - utlendinger, hun er akkurat som en tibetansk jente”, og etter det gikk samtalen delvis på engelsk.

Jeg følte meg likevel til tider som en gjest, og fikk stadig servert lunsj og middag. Ettersom tiden gikk fikk jeg lov til å hjelpe til selv, og jeg ble i større grad en del av de andre. Det kunne jeg også merke ved at jeg ikke fikk lov å si takk (”ikke si takk, du er familien vår nå”), eller ved at jeg ikke var sistemann som fikk servert mat eller drikk dersom det kom gjester. Da ble jeg degradert et hakk lavere enn gjestene. Jeg ble vel likevel aldri helt en av de andre,

men jeg vil karakterisere min posisjon som et sted mellom dem jeg bodde hos og gjestene som kom på besøk; som en del av familien, men likevel en *injiy*.

At jeg er en *injiy* bidro også til at jeg ikke oppsøkte nye informanter i særlig grad på egenhånd. Å være *injiy* i Dharamsala innebærer at man er ettertraktet på ulike måter. Jeg ble ansett som rik, noe enkelte gjerne ville utnytte. Dessuten, som Norbu påpekte, var jeg en potensiell inngangsport til å få visum til utlandet. Disse faktorene gjorde at jeg fant det mest formålstjenlig å holde meg til mine hovedinformanter og andre personer jeg ble kjent med *gjennom* dem. synes det var vanskelig å etablere kontakter på egen hånd, så jeg holdt meg derfor til dem jeg bodde sammen med og nære venner av disse.

Feltarbeidsteknikker

Ved å fokusere på folkereligjøre praksiser og muligheter tibetanerne har for løsninger på ulike problemer og utfordringer i hverdagen, har jeg kombinert observasjon med deltakelse, samt gjort formelle og uformelle intervjuer. Jeg anså det som viktig å delta mest mulig i hverdagen, men folk var ofte opptatt med arbeid frem til klokken fem. Jeg spiste likevel alltid lunsj med dem jeg bodde hos, og ellers oppholdt jeg meg en god del i butikken. Hverdagene var likevel rutinepreget, og det var sjelden at det skjedde så mye. Å være en del av den hverdagslige samtalen og rutinene ga meg likevel innblikk i og forståelse av en tibetansk livsverden. Ved å bo hjemme hos Norbu og amala og pala, fikk jeg også verdifulle kunnskaper og erfaringer. Det var gjennom å være hjemme hos dem at jeg for eksempel fikk innblikk i de mange amulettene tibetanere bærer på. Amulettene er ofte gjemt under klær, og jeg var i begynnelsen overrasket over de mange amulettene som ”dukke opp” under klærne.

Å leve så tett sammen med tibetanerne bidro til en nærhet, hvor jeg også delte mye av meg selv, inkludert mine problemer. Nettopp det å dele mine problemer gav meg erfaring og forståelse av hvordan tibetanere løser sine. Kjæresten min hadde for eksempel problemer med å få visum til India før han skulle besøke meg. Dette skyldtes at han var sent ute med visumsøknaden. Da jeg fortalte dette til Norbu, foreslo han at vi skulle gå til Nechungs⁹ kloster med svart te, for å be for at det ordnet seg. Med en plastikkflaske med svart te, gikk Norbu og jeg til Nechung, og samme dag fikk kjæresten min visum til India.

I den grad det lot seg gjøre, ble jeg med på arrangementer og ulike praksiser, gjerne i sammenheng med at de skulle løse et problem eller spørre om råd og hjelp. Dette bidro til at jeg

⁹ Nechung er det tibetanske statsorakelet.

fikk være med på opphanging av bønneflagg, så vel som å gå til en rituell ekspert for å høre om fremtiden. I de fleste tilfellene var jeg selv kroppslig aktiv, og kom selv med spørsmål til den rituelle eksperten. Jeg var også med i kloster for å be. Selv om jeg til tider følte meg dum, gjorde jeg disse tingene med oppriktighet, noe de så ut til å sette pris på. Da jeg for tredje gang gikk til en rituell ekspert for å spørre om noe, tok han meg i kinnet og røsket til, som på et lite barn, og selv om vi kun kunne kommunisere gjennom en oversetter, viste smilet hans at han mente det godt. Klosterbesøk var en vanlig praksis, hvor vi ba så vel som å vise respekt til guddommene. I begynnelsen var jeg svært usikker på hvordan praksisene fungerte, men gjennom feiling, latter og irettesettelser, lærte jeg etter hvert hvordan man burde oppføre seg. For å få innblikk i tibetansk medisin, deltok jeg også på et kurs som ble holdt i regi av Mentsekhang for utlendinger. Dessuten tilbrakte jeg tre dager på astrologikontoret, for å lære hvordan amulettene produseres der.

Språklige utfordringer og bruk av tolk

Jeg snakker verken tibetansk eller hindi, og dette var helt klart en ulempe under feltarbeidet. Jeg fikk ikke delta i hverdagslivet i samme grad som jeg ønsket, i og med at mye av samtalene gikk på tibetansk. Dette gjorde meg likevel observant og oppmerksom på kroppslige bevegelser. Dessuten fikk jeg også mer tid til å betrakte omgivelsene, som for eksempel gjenstander i hjemmene. Jeg forsøkte likevel å lære tibetansk ved å delta på språkkurs som ble holdt i regi av en tibetansk institusjon. Jeg syntes tibetansk var vanskelig å lære, særlig betydningen av ordene, men på slutten av oppholdet kunne jeg lese og delvis skrive tibetanske ord og setninger, men uten å skjønne ordenes betydning. Språkkurset var likevel verdifullt fordi det gjorde at jeg kunne skjønne måten de snakket engelsk på. For eksempel lærte jeg at den stadige forvekslingen av he/she skyldes at det tibetanske språket ikke har dette skillet mellom kjønn i denne formen av personlig pronomen. Videre kunne jeg få folk til å skrive ned ord, som jeg senere kunne slå opp i en tibetansk-engelsk ordbok. Dette gjorde også at jeg lærte noen av de tibetanske ordene, som var vanskelig å oversette til engelsk, og i samtaler kunne jeg av og til nikke forståelsesfullt når tibetanske ord ble brukt. Oversettelsen fra tibetansk til engelsk kunne likevel være en felle, særlig på begynnelsen av feltarbeidet, men etter hvert skjønte jeg at ord som for eksempel ”feer” og ”engler” ikke eksisterte i det tibetanske språket, og jeg lærte meg etter hvert de tibetanske ordene som var vanlig for slike oversettelser. Når det er sagt, er det nok en del jeg har gått glipp av, så vel som misforstått på bakgrunn av at jeg ikke kunne språket. Jeg håper likevel at læring og forståelse gjennom et seks måneders feltarbeid har luket ut de verste feiltolkningene.

Dessuten lærte jeg å spørre med eksempler, slik at informantene forstod hva jeg snakket om. Å lære å spørre med eksempler var likevel noe som først kom i slutten, da jeg selv hadde fått et visst innblikk og en viss forståelse.

Hovedspråket for kommunikasjon var engelsk, og selv om de fleste snakket noe engelsk var det stor variasjon i hvor mye og hvor forståelig de snakket. Jeg lærte meg likevel å forstå dem jeg var mest sammen med gjennom en sær blanding av engelsk, tibetansk og hindi, samt en del finger- og kroppsspråk dersom ord ikke var nok. Innimellom brukte jeg også tolk, da særlig ved intervjuavtaler. Disse intervjuene tok jeg også opp på en båndopptaker, og da jeg innimellom skjønnte at tolken ikke oversatte så godt (det var en kamerat av Norbu, og jeg turte ikke si at jeg ikke ville at han skulle tolke mer), fikk jeg andre til å høre gjennom intervjuet i etterkant for å så oversette til meg.

Bruken av data og etikk

Denne oppgaven baserer seg på data jeg tilegnet meg gjennom egne erfaringer, deltakelse og observasjon, verbale utsagn fra uformelle samtaler og mer formelle intervjuer. Gjennom skriveprosessen har jeg forsøkt å gjøre materialet forståelig ved å finne meninger og se etter mønster. Dermed er denne oppgaven et produkt av nåtiden så vel som fortiden. Jeg kan aldri gi en reprise på mine tidligere erfaringer fra feltarbeidet, jeg kan bare gjøre den forståelig fra min nåtidige posisjon (Grimshaw 1999:131)

Jeg har anonymisert mine informanter ved å gi dem fiktive navn. Jeg bruker også en del bilder i teksten, og ved portrettbilder har jeg innhentet tillatelse til å bruke disse i oppgaven. Bildene som brukes er i noen tilfeller ment som illustrasjon, mens de andre ganger er inkludert i oppgaven for å gi en følelse av det sosiale landskapet ved å vise fram personene som befolker det og det de er opptatt av.

Oppgavens struktur

Jeg har nå gitt en introduksjon til oppgaven min, og rekkefølgen på de kommende kapitler er ment å følge min læringsprosess, som en bevegelse gjennom det tibetanske landskapet, både på feltarbeidet så vel som ved skrivebordet hjemme i Norge. Hvert kapittel inneholder aspekter ved denne prosessen, så vel som innsikter som danner grunnlaget for påfølgende kapitler.

I kapittel 2 vil jeg ta for meg den tibetanske diaspora ut ifra ulike aspekter. Jeg vil gi en kort fremstilling av hvorfor og hvordan tibetanerne flyktet fra Tibet, samtidig som jeg gir et

nærmere innblikk i Dharamsala, stedet hvor jeg gjorde feltarbeid. Dessuten vil jeg også se på hvordan begrepet diaspora kan defineres antropologisk, og hvordan antropologer har studert den tibetanske diaspora. I kapittel 3 vil jeg situere folkereligøse praksiser i et bredt helseperspektiv. Her ser jeg nærmere på hvordan tibetanere beveger seg i det medisinske landskapet, og hvilke mønstre som peker seg ut. Dette kapitlet danner grunnlaget for kapittel 4 hvor jeg belyser amulettbruken både empirisk så vel som teoretisk. For å gi en bredere beskrivelse av folkereligøse praksiser vil jeg i kapittel 5 gi en beskrivelse av hvordan huset kan brukes som en del av disse praksisene, samtidig som jeg påpeker at sted og fysiske strukturer ikke må forveksles med sosialt landskap. Det leder meg videre på oppgavens siste kapittel, hvor jeg vil belyse et ytterligere aspekt ved amulettbruken; nemlig tillitsaspektet, og jeg argumenterer for at dette aspektet er sentral for å forstå at en diasporatilværelse handler vel så mye om sosialt landskap som om sted.



Bilde 1. En liten jente er med på femtiårsmarkeringen for Lhasa-opprøret i 1959. I pannen er det tegnet en sort prikk, for å skremme bort onde ånder.



Bilde 2. Skoleelever er med på lysmarsj, for å minnes de drept i Tibet.

2 Den tibetanske diasporaen

De mange indiske passasjerene som kom og gikk på toget på vie fra Silliguri til Delhi (jfr. forrige kapittel) var svært nysgjerrig på Norbu og meg. På hindi spurte de hvem vi var, hvor vi komi fra og hvorfor vi reiste sammen. Jeg snakker ikke noe særlig hindi selv, men Norbu forsøkte å svare etter beste evne, og det var først da det gikk opp for meg at vi faktisk begge var fremmede i dette landet. "I pannen min står det flyktning", sa Norbu, og la til at det i min panne stod "rik" og "visum".

Dette kapittelet, som handler om den tibetanske diasporaen, danner konteksten til den tibetanske diasporatilværelsen i India. Jeg vil kort gjengi hvorfor tibetanere flyktet fra Tibet og hvordan de første tibetanerne ble mottatt og etablerte seg i India. Deretter vil jeg beskrive Dharamsala, og hvordan tibetanerne lever der. Denne tilværelsen vil jeg plassere i en antropologisk ramme hvor begrepet diaspora er sentralt, og jeg vil gi noen eksempler på hvordan den tibetanske diasporaen er blitt studert.

Kort historisk tilbakeblikk

I 1932 advarte den 13. Dalai Lama mot et uvær som var på vei innover Tibet:

"(...) It may happen that here in the centre of Tibet the Religion and secular administration may be attacked from both the outside and from the inside. The officers of the State, ecclesiastical and secular, will find their land seized and their property confiscated, and they themselves made to serve their enemies, or wander about the country as beggars do. All beings will be sunk in great hardship and in overpowering fear; the days and nights will drag on slowly suffering" (Kapstein, 2006:174).

Advarselen viste seg å stemme. I 1950 ble Tibet angrepet av Folkets Frigjøringshær. Frigjøringshæren ble sendt fra Folkerepublikken Kina med mål om å "frigjøre Tibet fra

imperialismen” og for å forene Tibet med ”moderlandet” (Kina). I mai 1951 ble en delegasjon i Beijing tvunget til å undertegne en avtale (17. punktsavtalen) der Tibet gav avkall på sin suverenitet, og ifølge kinesisk historie gikk frigjøringen fredelig for seg. Tibetane, på den andre siden, har et annet syn på hendelsen og ser på det som alt annet enn en fredelig frigjøring¹⁰. Det var likevel mange faktorer som spilte inn Kinas maktovertakelse i Tibet. Oppgaven er for kort til at jeg kan gå i detalj, men jeg vil kort gjengi noen av momentene. I Tibet var den politiske situasjonen ustabil årene før 1951. Politikerne hadde problemer med å bestemme hvem som skulle styre landet før Hans Hellighet den 14. Dalai Lama kunne bli statens overhode. Den ustabile situasjonen bidro likevel til at den da 16 år gamle Dalai Lama i 1951 fikk tittelen som Tibets verdslige og spirituelle leder, to år før han egentlig skulle. Samtidig fikk ikke Tibet støtte fra land utenfra. For eksempel var USA opptatt med den ustabile situasjonen i Korea, mens India, som var blitt uavhengig fra England et par år tidligere, var opptatt med konflikten med Pakistan over Kashmir. Det var med andre ord lite støtte å få for et fritt Tibet. Det tibetanske lederskapet forstod at de ikke hadde annet valg enn å gå inn i forhandlinger med Kina.

17. punktsavtalen som ble signert av Folkerepublikken Kina og Tibet i 1951 lot tibetane få intern autonomi mens Kina fikk herredømme over utenriksaffærer. En motstandsbevegelse i den østlige provinsen Kham ble likevel mer og mer problematisk, samtidig som Kinas forsøk på politisk overtagelse ble intensivert. Dette ledet til slutt til Lhasa-opprøret i 1959, hvor tusenvis demonstrerte foran Dalai Lamas sommerpalass, Norbulingka. Et opprør som var rettet mot det kinesiske styret, og som varte i en uke. Denne demonstrasjonen medførte at Dalai Lama flyktet til India, eskortert av tibetanske geriljasoldater. 30. mars samme år kom Dalai Lama til India, og starten på den tibetanske diasporaen var grunnlagt (Kapstein, 2006:288).

¹⁰ Forståelsen av hva som skjedde er fremdeles svært omstridt. Et perspektiv som er anerkjent i vestlige Europa og USA, er at det brutale maskineriet til kommunistiske Kina invaderte et avhengig, fredelskende land, og har siden blitt tvunget til å ødelegge alle spor etter tibetansk kultur og religiøse tradisjoner. Den kinesiske regjeringen ser ting annerledes, og fastslår at tibetane endelig har fått frihet fra ”det gamle samfunnet” hvor Dalai Lama regjerte. Ifølge Kinas Kommunistiske parti, var ikke Dalai Lamas styre religiøst motivert, men jobbet snarere ut fra å splitte opp Kina (Kapstein 2006:269).

Den tibetanske diasporaen i India

Det levde omtrent 6 millioner tibetanere i Tibet før folk begynte å flykte fra landet, og det er i dag ikke mulig å si hvor mange tibetanere som bor i Tibet. Det bor ca 130 000 tibetanere utenfor Tibet, og i hovedsak i India, Nepal, Bhutan, Sveits, Canada og USA.¹¹ De fleste tibetanerne som ankom India rundt 1959 ble innlosjert i transittleirer i Assam, hvor de tilbrakte fra et par måneder opptil ett år før de ble transportert til andre steder i nordlige India. Mange informanter fortalte meg om en grufull tid i flyktningleirene, hvor flere fortalte om tibetanere som døde av sykdom, hete og feilernæring. Etter hvert ble mange rekruttert til å jobbe med veiarbeid i Himachal Pradesh, mens en del av barna ble sendt til forskjellige skoler. Dalai Lama og hans følge av ministre og medhjelpere bodde først i Mussorie, en fjellstasjon i Uttar Pradesh, før de flyttet til Dharamsala, hvor de opprettet en eksilregjering i 1960.

Med assistanse fra den indiske regjeringen ble det opprettet flyktningleirer i flere indiske stater, og i løpet av 1960-årene ble store grupper flyktninger sendt til Karnataka, Maharashtra, Madhya Pradesh og Orissa for å rense landområder (i de fleste tilfeller dekket av jungel) for å etablere bosettinger, bestående av små landsbyer hvor innbyggerne kunne livnære seg på jordbruk. Andre grupper befolket ulike steder i Himalayas lavland (Strøm 2001: 4-5).¹² I dag er nærmere 70 000 tibetanere bosatt i 54 ulike bosettinger i India, de fleste ligger sør i landet (www.tibet.no).

Proessen med å gjenetablere tibetanske samfunn ble gjort med mål om å skape kulturelt, sosialt og økonomisk levedyktige samfunn. Det skulle være steder hvor flyktningene kunne vedlikeholde og "bevare" tibetansk kultur, helt til tibetanerne kunne dra hjem igjen til Tibet (Strøm, 2001:5).¹³ Axel Strøm betegner de tibetanske bosettingene i India som øyer: "some are clustered together as archipelagos, while others are isolated in the vast Indian 'ocean'" (2001:6). Mange av disse øyene er relativt selvforsynende både sosialt og kulturelt (men ikke økonomisk), likevel er de situert i en indisk kontekst som på ulike og komplekse måter påvirker den sosiale samhandlingen innenfor så vel som utenfor bosettingene. Forholdet mellom indere og tibetanere

¹¹ Personlig kommunikasjon med Central Tibetan Administration (CTA).

¹² Det var den sekulære, pluralistiske ideologien til den indiske Kongress Partiet og Nehru-regjeringen, som ledet den tibetanske omplasseringen. Det var også flere aktører involvert og som influerte prosessen, som ulike statsregjeringer, gjenopprettelsen av Dalai Lamas 'eksilregjering', i tillegg til FN og flere andre nasjonale og internasjonale hjelpeorganisasjoner. Den tibetanske administrasjonen (CTA) ble gitt administrative rettigheter over bosettingene, og ble også lovet betraktelig frihet i forhold til den indre organisasjonen av de nye samfunnene.

¹³ Et mål var blant annet å motarbeide regional gruppetilhørighet til fordel for en nasjonal identitet blant flyktningene. Bosettingene som etablert uavhengig av den tibetanske regjering (CTA) ble dannet på bakgrunn av regional opprinnelse. Opp gjennom årene har likevel målet fra Dalai Lama og CTA om å skape en felles tibetansk kultur og identitet blant en relativt mangfoldig grupper av folk, som nå konstituerer den tibetanske diaspora, vært relativt suksessfullt (Strøm 2001:5-6).

er likevel forholdsvis godt, noe som i stor grad skyldes Dalai Lamas gode rykte, på bakgrunn av å være en av de mest anerkjente spirituelle lederne i nåtiden (Strøm 2001:9). På feltarbeidet mitt opplevde jeg relasjonen mellom indere og tibetanere som god. Det var et par uheldige episoder, hvor fulle indere snakket stygt til tibetanerne som gikk forbi dem, men dette var unntak snarere enn regel. Forholdet mellom tibetanere og indere var i stor grad forretningsrelasjoner, og ikke vennsksapsrelasjoner. Det var få av tibetanerne jeg ble kjent som med hadde indiske venner, og ekteskap mellom indere og tibetanere var nærmet ikke-eksisterende.

Den dominerende inntekstkilden for tibetanere er i Sør-India jordbruk, mens handel dominerer i Nord-India. Mange tibetanere som har bosatt seg i fjellstasjoner i Himalaya livnærer seg på vestlig og indisk turisme, ved å drive butikker, hoteller, kafeer og restauranter. I andre bosettinger i Nord-India, hvor det ikke er særlig med turisme har enkelte tibetanere også skapt sine nisjer i markedet ved å kjøpe varer i én del av India, for så å selge dem i en annen del, hvor det er etterspørsel etter slike varer, men hvor varene ikke er tilgjengelige eller har høy pris. Et eksempel på dette er salg av gensere; billige gensere kjøpes i Punjab og selges om vinteren i byer over hele India (Strøm 2001:8). For unge tibetanere er det ofte vanskelig å få jobb, og mange drar bort fra bosettingene hvor de er født og oppvokst for å finne arbeid andre steder. De som velger å ta høyere utdanning ved indiske universitet søker ofte ledige stillinger i tibetanske skoler, medisinske klinikker eller i CTA. Jeg erfarte at de få jobbmulighetene som finnes for unge tibetanere også gjør at flere forsøker å få visum til USA, Australia eller et vest-europeisk land.¹⁴

Dharamsala

Dharamsala ligger i Kangra distriktet i Himachal Pradesh, klemte mellom Dhauladharfjellene, som er en forgrening av Himalaya. Da Dalai Lama og flere tusen andre tibetanere flyktet fra Tibet i 1959 ble Dharamsala tilbydd som deres nye, midlertidige hjem. I årene som fulgte kom stadig flere tibetanere, og i dag bor ca 10500 tibetanere i Dharamsala (personlig kommunikasjon med CTA). Hovedinntekten til de fleste tibetanere som lever i Dharamsala kommer fra turisme, detaljhandel, håndverk, sponing fra utenlandske aktører, medisintjenester, jobber ved den tibetanske regjeringen og i andre tibetanske institusjoner (Grent 2002:112). Tibetanerene som bor i Dharamsala kan grovt regnes i to kategorier flyktninger. Den første gruppen går under det tibetanerne kaller ”long timers”, og de flyktet til India rundt den kinesiske okkupasjonen. Den

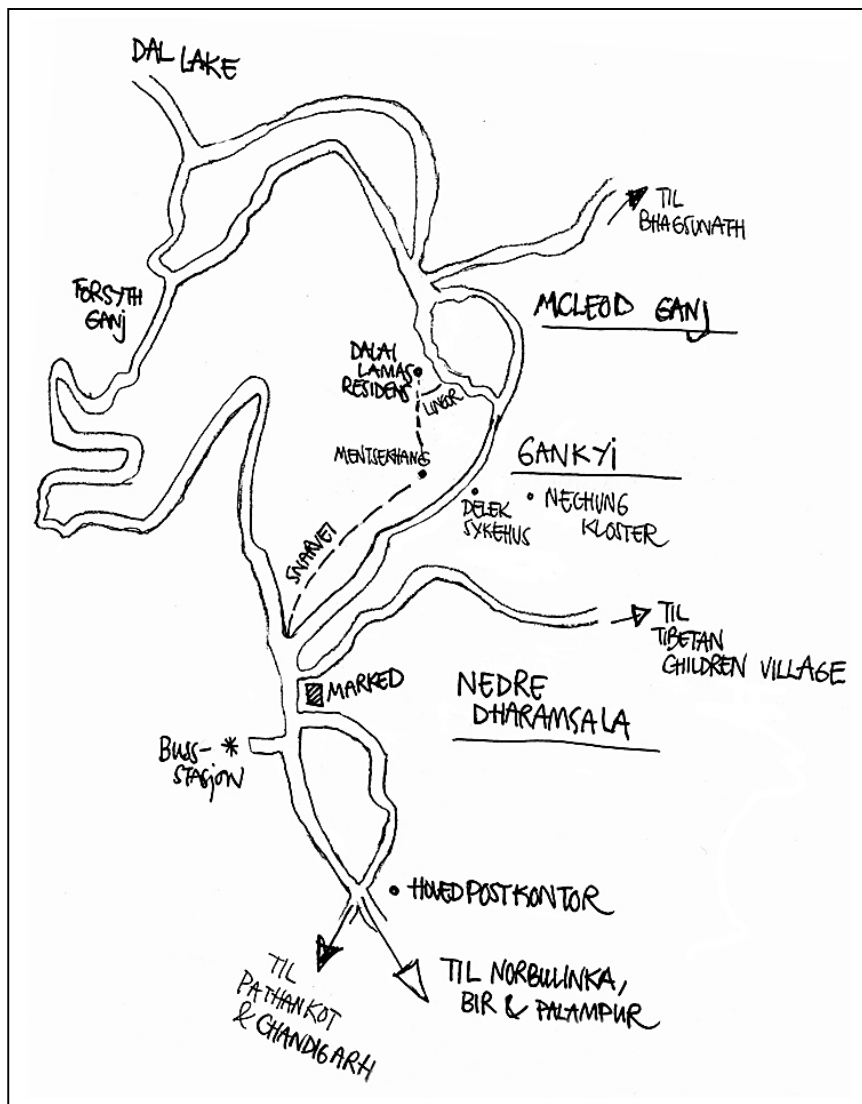
¹⁴ Se kapittel 6 for en nærmere beskrivelse av hvor ettertraktet det er å komme seg ut av India.

andre gruppen går blant tibetanerne under betegnelsen "newcomers". De kom til India på 1980- og 1990-tallet, da den kinesiske kontrollen i Tibet løsnet (Grent 2002:112). Det kommer fremdeles flyktninger fra Tibet, og særlig opplevde jeg at foreldre sender barna sine over grensen, slik at de skal få skolegangen i India, på tibetansk skole.¹⁵

Det er ikke bare tibetanere som befolker Dharamsala. I Dharamsala bor også Kangrifolkene, som regnes som de innfødte, og Gaddifolkene, en hindugruppe som migrerte fra Rajasthan etter å ha mistet området sitt der, for å så livnære seg som gjeterne i regionen. Her bor også muslimske kashmirer, som har kommet til Dharamsala for å drive forretning og ikke minst, kommer det mange turister til Dharamsala, både indere og ikke-indere, for å oppleve mylderet av folk og religion for en kortere eller lengre periode. Dharamsala kan sees som en stor smeltedigel av ulike folk og folkegrupper. Turismen utgjør hovedinntektskilden, og selv om det særlig er Dalai Lama og tibetanerne som tiltrekker seg turistene, nyter også andre som bor i Dharamsala godt av dette. "Vi kan takke Dalai Lama for at forretningene går så bra", sa en lokal indisk forretningsmann til meg, og de mange restaurantene, butikkene og hotellene i Dharamsala viser at det er flere enn han som kan takke Dalai Lama.

Dharamsala består av tre ulike deler, som strekker seg langs en åsrygg. Det er Nedre Dharamsala, Gangschen Kyishong (Gankyi) og McLeod Ganj. Det er ca 10 kilometers avstand mellom den nedre og den øvre delen av Dharamsala. Tibetannerne regner det ikke i kilometer, men i tepper. Jo lenger opp på åsryggen du befinner deg, jo mer ulltepper trenger du, og ved å bevege deg fra Nedre Dharamsala til McLeod Ganj må du regne med å ha to ekstra ulltepper på deg om natten. I Nedre Dharamsala bor i hovedsak Pahari, en etnisk indisk gruppe bestående av ca 20 000 innbyggere (Grent 2002:112), men flere tibetanere går hit for å handle matvarer i de mange indiske butikkene. Halvveis opp langs åsen er Gankyi, hvor det bor mange tibetanere klemte mellom indiske landsbyer. Her er det etablert flere tibetanske institusjoner som Mentsekhang, den tibetanske eksilregjeringen og Delek sykehus. Tibetannerne som bor her jobber i hovedsak ved de tibetanske institusjonene. På toppen av åsryggen ligger McLeod Ganj, hvor flesteparten av tibetanerne bor, inkludert Dalai Lama. Det er hit de fleste turistene kommer. Her finnes utallige kafeer og restauranter som tilbyr tibetanske spesialiteter så vel som italiensk pizza. Det er også i McLeod Ganj at tibetanske organisasjoner som kjemper for et fritt Tibet, har etablert seg. Spredt utover Dharamsala er også små indiske landsbyer, hvor Gaddi og Kangrifolkene bor.

¹⁵ I dag finnes det 85 tibetanske skoler med ulik organisasjonsstruktur i India, Nepal og Buthan. Noen drives av eksilregjeringen alene, andre i samarbeid med den indiske regjeringen, og atter andre er uavhengige (www.tibet.no). I Dharamsala finnes det opptil flere tibetanske skoler.



Bilde 3. Opphenging av lungta-flagg, er ment til å øke ens hell og lykke.

Bilde 4. Selvtegnet kart over Dharamsala



Bilde 5. Et eldre ektepar snurrer på bønnehjulene som er satt opp langs stien som går rundt Dalai Lamas residens. Denne runden er svært populær da den anses som gunstig både for helsen og ens hell og lykke.



Bilde 6. Gatehandel i McLeod Ganj

Diaspora som et antropologisk begrep

I mye av litteraturen som er skrevet om tibetanere utenfor Tibet blir benevnelsene flyktning, diaspora og eksil nevnt om hverandre. Blant mine informanter i Dharamsala ble først og fremst benevnelsen flyktning¹⁶ brukt for å betegne sin egen posisjon og til tilværelsen ved å bo utenfor Tibet. Et annet ord som også ble brukt var eksil, men da i en mer kollektiv form. Eksil og flyktning er begreper som også blir brukt innenfor akademisk litteratur for å forklare en samling av folk som er borte fra sitt opprinnelsessted. Jeg vil nå se nærmere på disse to begrepene, i tillegg til at jeg tar for meg et tredje begrep, nemlig diaspora.

Flyktning er en kategori som blir brukt om omlag 40 millioner individer rundt om i verden (Piltz, 2005:31), og som Åse Pilz skriver er de blitt et slags symbol for sin situasjon hvor elendighet og håpløshet er blant karakteristikkene (2005:29-35). Også Malkki (1995) er kritisk til hvordan bruken av begrepet flytninger er blitt håndtert i akademiske studier. Flyktninger blir gjerne betraktet som identitetsløse, eller som lidende i identitetskonflikter, og dette har gjort at det innenfor akademisk forskning er bedrevet rekonstruksjonsforskning. Et eksempel er den tidligste forskningen som ble gjort blant tibetanerne utenfor Tibet¹⁷ (Pilz, 2005:29-35). Jeg ønsker ikke å bruke ”flyktning” som et analytisk begrep i denne avhandlingen, ei heller eksil, som først og fremst blir brukt som en individuell form for delokalisering (Clifford, 1994). Ifølge Clifford henviser derimot begrepet ”diaspora” til en kollektiv form (1994:308), og jeg vil bruke dette begrepet gjennom oppgaven.

”Diaspora” er et begrep som har stått sentralt innenfor migrasjonsforskning de siste 10 – 15 årene, og flere akademikere påpeker at begrepet opprinnelig var en betegnelse på den jødiske befolkningen (se for eksempel Strøm 2001). Innenfor faget finnes det mange definisjoner på begrepet, og mange har forsøkt å finne idealtypen av diaspora (se for eksempel Safran). Jeg er enig med Clifford (1994) som sier at man ikke bør identifisere det diasporiske fenomenet for tett til én gruppe. Jeg mener, som Brah skriver, at diaspora må forstås som en begrepsmessig kartlegging, som utfordrer det å lete etter opprinnelige absolutter, eller genuine og autentiske

¹⁶ Det er ikke alle tibetanere som bor i India som har flyktningstatus. Dette bunner i at India ikke har signert FNs flyktningskonvensjon. Førstegenerasjonstibetaneren i India og deres indiskfødte barn har fått flyktningstatus, og blitt gitt flytningspapirer (RC) som identitetsbevis. Nyere ankomne tibetanere på den andre siden, får komme inn i India, men får ikke lovlig opphold her. Heller ikke barn av andregenerasjon tibetanere i India er sikker på å få innvilget flyktningstatus (Prost, 2006:fn.1)

¹⁷ Man forsøkte å rekonstruere det tibetanske samholdet slik det ”var” før kinas okkupasjon: som et urørt Tibet. De tibetanske flyktnings opplevelse som flyktninger var derfor ikke interessant, før på slutten av 1970-tallet, se f.eks. Nowak (1984) for et tidlig studium av eksiltilværelsen.

manifestasjoner av stabile, forhåndsgitte og uendrede identiteter, representert gjennom uberørte, rene skikker og tradisjoner fra en plettfri og ærefull fortid (1996:196).

Diaspora oppstår ut fra kollektiv migrasjon; enten om medlemmene av dette kollektivet reiser som individer, som familie eller i andre kombinasjoner, og diaspora blir i så måte et begrep for langtids, om ikke permanente, samfunnsformasjoner, selv om noen familier eller familiemedlemmer flytter til andre steder. Ordet diaspora vil derfor ofte vekke til live bilder av separasjonstrauma og delokalisering. Dette er absolutt et viktig aspekt av migrasjonserfaringen, men jeg synes samtidig at det er viktig å påpeke, som Brah gjør, at diaspora også er potensielle steder for håp og nye begynnelse (1996:193). Derfor er det heller ikke rart at diaspora kan være et kulturelt bestridt og politisk terreng, hvor individuelle og kollektive minner støter på hverandre, settes sammen og gjenoppbygges, og begrepet signaliserer derfor prosesser av multilokalitet på kryss av geografiske og kulturelle grenser. I folks forestilling er det mange steder som kan føles som "hjemme" (Brah 1996:194). På midten av nittitallet kom Liisa H. Malkki (1995) med en advarsel mot å se studier av migrasjon i lys av "the national order of things". Det vil si at sted blir knyttet til kultur og identitet, og ut fra en slik tankegang kan migranter sees som å bli "revet opp" fra deres kultur, hvor de lider av tapet av all kontakt til den livsverden de flyktet fra. På den måten tar man nasjonalstaten som gitt heller enn å kontekstualisere den. I stedet for å gjøre dette sier Malkki at man må se på den analytiske koblingen mellom *displacement* og *emplacement*, som begge er historiske produkter, og som aldri kan anses som ferdige prosjekter. *Displacement* kan i så måte heller ikke bare sees som å konstituere "et problem" (1995:516).

Et diasporisk samfunn kan altså ikke sies å være satt eller gitt på forhånd, og dette peker videre til at fremsetting av idealtyper blir feil. Ved å bruke begrepet diaspora i denne oppgaven vil jeg poengtere at mine informanter ikke anser India som sitt hjemsted, og de kan på den måten sees som *displaced*. Som jeg skal komme tilbake til i kapittel 6 vil jeg likevel advare imot å bruke *displaced* benevnelsen som utgangspunkt for en antropologisk analyse.

Den tibetansk diasporaen i antropologiske studier

Det er blitt gjort mange antropologiske studier på den tibetanske tilværelsen, både innenfor Tibet og utenfor Tibet. På grunn av restriksjoner fra kinesiske myndigheter har det likevel vært vanskelig å gjøre feltarbeid i Tibet, og dette har ført til mange studier på den tibetanske diasporaen. Dessuten er også flyktningssamfunn blitt omtalt som den "ideelle" konteksten for å studere sosial og kulturell endring (Strøm 2001:18), og i den sammenhengen har flere studier

belyst tibetanske institusjoner (Conrad 2000, Strøm 2000). Tibetanske identiteter har også vært gjenstand for en del studier (for eksempel Klieger (ed.) 2002). Tematisk faller denne oppgaven under religion og helse, og i den tibetanske diaspora er det gjort flere studier på dette. Da er særlig perspektivet rettet mot ekspertkunnskap (jfr. Strøm). Ingen studier har sett på folkereligiøse praksiser i diaspora. Da er det flere studier som har tatt utgangspunkt i et helseperspektiv, hvor den tibetanske helsen er studert. Noen har sett på mental helse som en konsekvens av delokaliseringen, og da med fokus på dem som nylig er ankommet India (Ruwanpura m.fl. 2006), mens andre har satt fokus på tibetansk medisin (Prost 2008). Ved å ta i bruk et bredt helseperspektiv håper jeg å belyse folkereligiøse praksiser så vel som helseforståelse blant tibetanere i diaspora, og jeg håper med dette å kunne bidra til empirisk kjennskap så vel som analytisk kunnskap om den tibetanske diasporatilværelsen.



Bilde 7. Bønnekjeder blir flittig brukt av tibetanere, og duren av mantraet *Om mani padme hum* kan høres hele Dharamsala.



Bilde 8. Denne eldre kvinnen, på godt over 80 år, satt hver dag utenfor huset og snurret på bønnehjulet samtidig som hun repeterte ulike mantra. Bønnekjedet hjelper henne til å holde tellingen på mantraene hun repeterer.

3 Kropper i en bred helseforståelse

Jeg skrev innledningsvis i denne oppgaven at utgangspunktet mitt for feltarbeidet blant tibetanere var tibetansk medisin, men at jeg etter hvert ble mer opptatt av det jeg vil kalle hverdagslige helsefremmende praksiser. Jeg vil begynne med en episode fra feltarbeidet mitt som illustrerer nettopp en slik praksis. Episoden fant sted i slutten av oppholdet, da jeg var på vei til Delhi for å rekke flyet hjem til Norge:

Vi ventet og ventet på bussen. Klokken gikk, og ingen buss kom. Klart, dette var jo i India, og det er sjeldent transportmidler er presise, men da den var en time forsinket begynte vi å ane uråd. Etter en rekke telefoner til mannen vi hadde kjøpt billetter av, skjønte vi at bussen hadde gått. Hva skulle vi gjøre? Pala og Tsering, som ventet sammen med oss, foreslo at vi ble til neste dag. Norbu forsøkte å ringe bussen. Valgene ble tatt over hodet på meg, og det endte med at vi tok taxi for å prøve å stoppe en buss. En lokalbuss, vel og merke, hvor setene er harde benker og med mangel på setenummer; man må presse rumpa si ned der hvor det er plass. Vi rakk bussen, og fikk stablet bagasjen bortetter gulvet innimellom bena til andre passasjerer, og fikk hver vår flik på en lang benk. Da vi satte oss ned tok Norbu seg til brystet og begynte å sukke. Jeg hadde erfart at han innimellom fikk vondt i brystet, men medisinen den tibetanske legen hadde gitt ham hadde ifølge Norbu dårlig effekt. Nå tok han frem det brune bønnekjedet sitt og begynte å mumle noe, mens tommelen beveget seg fra kule til kule. Etter en halvtimes tid la han hodet forsiktig bakover, tydelig lettet. "Er du bedre?", spurte jeg. Han nikket.

Norbu leget lidelsen ved hjelp av bønnekjedet og noen mantra, og jeg skal i dette kapittelet undersøke nærmere hva en slik praksis kan fortelle om tibetaneres håndtering av lidelse spesielt, og tibetansk helseforståelse generelt. I boken *Medicine, rationality and experience* skriver Byron Good at for personen som er syk, så vel som for legen, er sykdom erfart som å være tilstede i kroppen. For den syke er likevel ikke kroppen bare et fysisk objekt eller en fysiologisk tilstand, men en essensiell del av selvet (1994:116). Den syke kroppen kan anses som en erfaringskilde, og ikke bare et objekt for medisinsk praksis, men behandlingsaktører er likevel en sentral del av tibetansk helseforståelse. Dette kapittelet handler derfor om det som ofte blir

kalt medisinsk pluralisme for å fremheve at pasienter kan ta i bruk mange ulike behandlingstilbud (Hsu 2008). Hsu påpeker at medisinsk pluralisme ikke er grunnet i sosial teori, og at man derfor leter etter nye måter å begrepsgjøre sosiale fenomen som blir diskutert under denne paraplyen (Hsu 2008:317). Hsu foreslår å ta i bruk begrepet ”medisinske landskap”, i stedet for å bruke medisinsk pluralisme, for å belyse sosiale fenomener relatert til helse, hvor sosiale prosesser, relasjoner og bevegelser står i fokus (Hsu, 2008:319-320). Jeg vil i dette kapittelet følge Hsu sin oppfordring og ta i bruk begrepet ”medisinsk landskap”. Ikke for å fokusere på behandlingstilbud som sådan, men folks bevegelser mellom dem.

På bakgrunn av folks bevegelser vil jeg argumentere for et bredt helseperspektiv, som også inkluderer folkereligiøse praksiser. I den forbindelse er jeg inspirert av Unni Wikans artikkel; *Managing The Heart to Brighten Face and Soul: Emotions in Balinese Morality and Health Care*. I artikkelen skriver Wikan at helsefremmende praksiser ikke bare kan reduseres til synlige tabuer, personlig hygiene og forebyggende medisin. Gjennom sitt feltarbeid oppdaget Wikan at helsefremmende praksiser også kan ta andre former, som er viklet inn i hverdagslige rutiner. På den måten kan praksisene med første øyekast ikke synes å ha noe med helse å gjøre (1989:298). Jeg skal vise at tibetanere tar i bruk medisiner, ritualer og ekspertkunnskap i deres forsøk på redusere lidelser, samtidig som også folkereligiøse praksiser inngår i dette medisinske landskapet. Før jeg går i gang med dette vil jeg forklare hva jeg legger i begrepet ”landskap”.

Definering av landskap

I oppgavens introduksjon skrev jeg at kroppen lenge ble tatt for gitt innenfor faget, og det samme kan sies om landskap. Først på begynnelsen av 1990-tallet ble landskapsbegrepet problematisert (se for eksempel Hirsch 1995). Som et antropologisk begrep foreslo Hirsch at landskap først og fremst må forstås som en kulturell prosess (1995:22). Jeg er enig med at landskap må sees som en prosess, og det er til Hirsch Hsu referer til når hun oppfordrer til å bruke landskap for å gripe sosiale prosesser, relasjoner og bevegelser. I stedet for å ta i bruk Hirsch, vil jeg ta utgangspunkt i hvordan Ingold definerer landskap: ”(...) landscape is the world as it is known to those who dwell therein, who inhabit its places and journey along the paths connecting them”(2000:193). Som Hirsch er også Ingold opptatt av at landskapet må sees som en prosess. Ifølge Ingold blir landskap generert og regenerert til en livsverden på bakgrunn av aktiviteter og praksiser som utøves av personer som er på et sted. Det må likevel ikke forveksles med sted, selv om sted er en del av landskapet. Sted kan sies å være en konkret lokalitet, som får sin karakter på bakgrunn av de som erfarer lokaliteten gjennom tid og aktiviteter. Hvordan

lokaliteten erfares står dermed i relasjon til hvilke aktiviteter og praksiser som utøves der. Ingold illustrere dette med et menneskers fotavtrykk: "If we recognise a man's gait in the pattern of his footprints, it is not because the gait preceded the footprints and was `inscribed` in them, but because both the gait and the prints arose within the movement of the man's walking" (2000:198-199). Dette viser at det ikke handler om innskriving i den forstand at man overfører form fra materiale. I stedet handler det om inkorporering, hvor former selv er generert på bakgrunn av prosessen. Prosessen som produserer og reproducerer et sosialt landskap kan dermed sies å være en kontinuerlig relasjon mellom mennesker, sted og objekter, og det er slik jeg mener at et sosialt landskap med fokus på sykdom og helbredelse også må forstås. I dette kapittelet, hvor fokuset er på helse, vil jeg kalle bruke begrepet "medisinsk landskap". Jeg holder meg likevel til Ingolds landskapsdefinisjon.

Sykdom og behandlingstilbud

I den tibetanske hverdagen finner man mange aktiviteter tilknyttet helse. Jeg ble raskt introdusert for teknikken med å knytte et pledd rundt magen for å ikke bli kald, eller for å redusere lidelse hvis jeg hadde vondt i magen. Dessuten var det også vanlig å drikke et glass varmt vann hver kveld, og jeg ble fortalt at dette var bra for fordøyelsen. Blir man likevel syk finnes det i Dharamsala mange behandlingstilbud. Disse brukes gjerne om hverandre, men som jeg etter hvert vil komme tilbake til, brukes de ikke vilkårlig. Jeg vil illustrere dette mønsteret i behandlingstilbudene som tibetanere har til rådighet, ved å ta utgangspunkt i en episode jeg overvar på feltarbeidet. Episoden beskriver hvordan en eldre, tibetansk kvinne, med lidelser i beina, ble helbredet av en indisk mann. Den indiske mannen hadde ingen formell utdanning, men han kunne fortelle at hans kunnskaper var gått i arv gjennom slektslinjen. Kvinnen på sin side hadde kun kjennskap til denne mannen gjennom Norbu, som selv hadde blitt helbredet av denne mannen noen år tidligere. Selv om kvinnen hadde visst om denne indiske mannen i flere år, var det først nå, etter at kvinnen hadde prøvd en rekke behandlingstilbud, at hun tok kontakt. Helbredelsen som jeg overvar, fant sted i kvinnens hjem:

Da jeg ankom kvinnens hjem tidlig en fredags morgen, kom jeg til et hjem fylt av en søt eim fra røkelsespinner som lå oppi et etui i stua. På veggene hang mange fargefulle thankas av forskjellige tibetanske guddommer, og over stuedøra hang en hvitfarget aubergin. Auberginen, som hadde hengt på veggen i en uke, ble nå tatt ned og gitt til den indiske mannen, som gikk møysommelig over den. Det fuktige, varme klimaet, som var typisk for junimåned, hadde ikke

bare forverret pasientens sykdom, det hvite belegget rundt auberginene viste også at den var blitt preget. Likevel hadde auberginen begynt å tørke inn, noe som den indiske mannen påpekte var et godt tegn i forhold til kvinnens lidelse. På grunn av det hvite belegget trengte han likevel en ny aubergin til dagens helbredelse. Dattera i huset, som var utdannet tibetansk lege, kom med to nye auberginer. Doktoren valgte den ene, og tok denne forsiktig mot sin rynkede panne, mens han mumlet noen bønner på sitt lokale landsbyspråk. Ingen andre i rommet skjønnte noe av hva han sa, men i ettertid fikk jeg høre at disse bønnene var til hinduguden Shiva.

Kvinnen ble bedt om å legge seg på magen, og mannen begynte å massere og kna for å finne nervepunktene hvor smertene lå. Kvinnen bekreftet med ett stønn at han også denne gangen, som sist gang, fant smertepunktene nøyaktig. Doktoren tok så frem en liten og rød swiss-army kniv og tegnet store kryss i luften, like over kvinnens rumpe. Deretter ble kniven brukt til å "skjære" nedover pasientens høyre fot. Han var forsiktig, slik at det verken ble laget hull i pasientens skjørt, eller at gjorde vondt. Da han kom ned til tærne, ble det usynlige "skittet", som han hadde samlet opp langs foten, symbolsk tørket av kniven. Han gjorde de samme bevegelsene hele tre ganger, før han så gjentok den samme bevegelsen på pasientens venstre fot. Til slutt gjorde han slik han begynte, og tegnet ett kryss i lufta over rumpen.

Deretter tok han frem auberginen, og mumlet noen bønner igjen. Han dro den nedover langs føttene, mens han skar i auberginen; først en tykk vertikal strek, og så noen tynne, korte horisontale linjer. Han tok så pekefingeren sin i teppet hvor kvinnen lå. Etterpå kysset han den samme fingeren. Avslutningsvis tok han auberginen til pannen og lukket øynene. En tråd ble knyttet på auberginen for å klargjøre den slik at den kunne henges opp på veggen. Der skulle auberginen henge til den var tørket inn. Når det skjedde mente den indiske mannen at kvinnen ville være helbredet.

Den indiske mannen besøkte kvinnen tre fredager, og gjorde den samme behandlingen hver gang, omgitt av familiens buddhastatuer og bilder av Dalai Lama. Jeg overvar to av de tre behandlingene, og allerede før andre behandling kunne kvinnen fortelle at hun hadde merket en forbedring i bena.¹⁸ Prosessen med å bli kvitt lidelsen hadde vart lenge, og det medisinske landskapet som fremtrer i denne prosessen inkluderer mange aktører. Jeg vil nå kort gjengi

¹⁸ Da den siste behandlingen fant sted, var jeg tilbake i Norge. På telefon fikk jeg snakket med en venn av familien, og han kunne fortelle at kvinnen nå var bedre enn på lenge og kunne bevege seg mer enn hva hun hadde gjort på mange år.

kvinnens bevegelser i det medisinske landskapet for å få frem de mange aktørene, så vel som et mønster i landskapet, som jeg mener deles av mange tibetanere.¹⁹

Først hadde kvinnen oppsøkt en tibetansk medisinklinikk, hvor det hadde blitt konstatert at hun hadde problemer med nervene, og hun hadde fått medisiner deretter. Da disse ikke virket, prøvde hun andre behandlingsmetoder innenfor tibetansk medisin, som dampbad. Da heller ikke dette hadde noe særlig effekt, ble hun anbefalt av en av sine døtre, som er utdannet sykepleier, å oppsøke Delek, det biomedisinske sykehuset i Dharamsala. Her ble det konstatert dårlig blodsirkulasjon, og hun ble tilskrevet medisiner i forhold til dette. Disse tok hun sammen med den tibetansk medisinen, men heller ikke da skjedde det noen særlige endringer i forholdt til lidelsen. I tillegg til disse ulike behandlingsalternativene hadde hun også utført ulike religiøse praksiser. Blant annet hadde munket vært i hjemmet hennes og utført *puja* for rituell renselse og som ofring til åndene i huset. Dessuten hadde familien fått munket i klostre til å resitere noen spesifikke bønner, slik at medisinen skulle være mer effektiv. Rundt foten hadde hun også to amuletter, som hadde blitt anskaffet etter at lidelsen fant sted, men det var altså først og fremst ved hjelp av den indiske mannen og en aubergine at hun ble helbredet.

Som nevnt mener jeg at episoden viser til et mønster hvor både *sowa rigpa*²⁰, Delek sykehus og andre behandlingstilbud, utført av rituelle eksperter og lokale indiske medisineksperter, ble inkludert, og jeg skal videre gi en nærmere beskrivelse de ulike aktørene.

Aktører i det medisinske landskapet

Kvinnens behandlingshistorie viser altså til et bredt behandlingstilbud for tibetanere i Dharamsala, som inkluderer bruk av biomedisin og tibetansk medisin i tillegg til religiøse praksiser og bruk av lokal indisk medisinkunnskap. Før tibetanere kommer så langt, som å ta i bruk disse aktørene, vil de fleste forsøke å bli frisk ved hjelp av velsignede medisinpiller, som for eksempel *mani rilbu*. De fleste tibetanere har et lager av slike piller hjemme. *Rilbu*, som betyr pille, blir først laget ved Mentsekhang, på samme måte som alle medisinpiller ved Mentsekhang blir laget. Deretter fraktes de til Dalai Lamas tempel, hvor det blir gitt velsignelse i kraft av guddommen Avalokiteshvaras mantra: om mani padme humn. Derav navnet *mani rilbu*, og bruken av *mani rilbu* viser hvordan medisin gjerne blir iblandet religiøse aspekter. Hvis lidelsen fremdeles vedvarer, oppsøkes medisinske eksperter.

¹⁹ Jeg vil poengtere at dette mønsteret ikke er fastlagt eller gitt på forhånd. Man kan i stedet si at den systematiske mønsteret som etnografen ”avdekker” på feltarbeidet ikke er en avbildning en ekstern realitet, men virker som et magisk forsvar mot det usystematiske, deorienterte realiteten etnografen møter (Jackson, 1996:5).

²⁰ *Sowa rigpa* er betegnelsen på tibetansk medisin.

Tibetansk medisin og biomedisin

Blir man syk oppsøker tibetanere først og fremst leger som utøver enten tibetansk medisin eller biomedisin. I Dharamsala finnes det to større institusjoner som praktiserer tibetansk medisin og biomedisin: henholdsvis Men-tsee-khang og Delek sykehus, som begge ligger i Gankyi-området, ca 50 meter fra hverandre. I tillegg finnes mange private klinikker, hvor det utøves enten biomedisin eller tibetansk medisin, og i utkanten av Dharamsala finnes større biomedisinske sykehus. Hvilken av de to medisinkunnskapene man tar i bruk, er for de fleste avhengig av hvilken sykdom man har. De ulike tilbudene blir ansett som komplementære, heller enn konkurrerende med hverandre. Helbredelsen av sykdom foregår på omtrent samme måte, hvor en fastsatt diagnose blir behandlet med et legemiddel. Metoden for å fastsette diagnosen og sykdomsetiologien varierer likevel mellom dem.

Biomedisin og tibetansk medisin har likevel ulike sykdomsforståelser. Kort fortalt ser tibetansk medisin sykdom, lidelse og helbredelse som en kroppsliggjort erfaring, som blir lokalisert i sinnet så vel som i den fysiske kroppen. Hvert fenomen i verden blir forklart som bestående av fem elementer, rom, luft, ild, vann og jord, som alle innehar et stort antall iboende kvaliteter. Livet, så vel som helse og lidelse, involverer dermed en konstant dynamisk samhandling med alle disse elementene (Meyer 1995:122), og kroppen står i en konstant relasjon til omgivelsene. I den tibetansk medisinske teorien blir sykdommer sett i forbindelse med kosthold, livsstil, sesongendringer og onde ånder, samtidig som den primære årsaken til sykdom blir koblet til buddhismen ved at ”de tre giftene”, hat, begjær og uvitenhet, sees som bakgrunnen til all lidelse og den sykliske eksistensen i samsara.²¹ Sykdom anses med andre ord som relasjonell. En slik sykdomsforklaring står i sterk kontrast til biomedisinsk praksis, hvor kroppen blir sett på som en fysisk sammensetting redusert til deler og symptomer (Janes 1999: 294), og hvor man forsøker å fikse på disse delene og ikke på en helhet²². I den forstand kan tibetansk medisin anses for å være mer holistisk i sin forståelse av sykdom og kropp.

Den medisinske teorien til både biomedisin og tibetansk medisin forsøker å begripe sosiale fenomener, slik det blir forstått ut fra deres livsverden. Likevel, som også Meyer påpeker, i dag, som i fortiden, vil ikke praksisen reflektere teorien til punkt og prikke (1995:120). I praksis mener jeg at forskjellene mellom disse kroppsperspektivene ikke blir vektlagt i stor grad blant pasientene. Folk er i hverdagslivet opptatt av sykdom og kosthold og

²¹ Samsara henviser til en idé om kontinuerlig eksistens, med gjenfødslar og død, som igjen er styrt av loven om karma.

²² I tillegg er diagnostiseringsverktøyet forskjellig. En lege innenfor *sogwa ripa* vil først og fremst stille diagnose ved hjelp av pulsen, og innimellom tas også urinalyse i bruk, i tillegg til at pasientens bakgrunn og historie blir vektlagt i langt større grad enn innefor biomedisinsk praksis.

dette kan sees som en påvirkning fra tibetansk medisin, men blant folk flest kan det likevel synes som om forskjellen mellom de ulike tilbudene først og fremst beror på rask og langvarig behandling. Tibetanere bruker å si at biomedisin er bra for rask smertelindring, men ønsker man å ta bort roten til sykdommen må man bruke den tibetanske medisinen, som er en mer langvarig behandlingsmetode. Disse synspunktene gjør også at tibetansk medisin ble ansett å passe best til kroniske lidelser, mens biomedisin ble mye brukt for smertelindring og akutte lidelser. Denne forståelsen stemmer også overens med Prosts (2008) funn fra Dharamsala og Samuels (2001) empiri fra en tibetansk bosetting i Dalhousie.²³

Når ingen av disse behandlingsmetodene viser seg å virke, vil man etter hvert forsøke å forstå årsaken til lidelsen fra et annet perspektiv. Et eksempel på dette var da pala ble syk under feltarbeidet mitt. Det var ikke noe alvorlig, men han var forskjølet og slapp. Han tok både *mani rilbu*, så vel som at han oppsøkte Mentsekhang og Delek sykehus. Medisinen virket likevel ikke, derfor gikk han til en lama for å få utført *mo* (spåing)²⁴ og for å få forklaring på lidelsen. Gjennom *mo* fikk han høre at det var fordi han hadde gått til barbereren på en dårlig dag at han hadde blitt syk, og for å bli frisk ga lamaen ham beskjed om å gå til et kloster for få utført en bønn. Pala gikk til klosteret og betalte munkene for å få utført bønnen. Noen dager etterpå var han frisk.

Hvis det fremdeles ikke er noe tegn til forbedring etter å ha brukt tibetansk medisin eller biomedisin oppsøkes altså andre behandlingstilbud, som buddhistiske eksperter, men før dette forsøker man å forstå hvorfor man er plaget, og dette gjøres ofte ved hjelp av *mo*. *Mo* handler om kommunikasjon, og om å få vite det man ikke vet, både i tid og rom. Ekvall definerer *mo* som innsikt eller forståelse inn i fremtiden, eller til å fremsette innsikt i rom som ligger bakenfor folks oppfattelsesevne (1964:252). Det er vanligvis rituelle eksperter (*mopa*) som utfører *mo*, og utførelsen kan ta mange forskjellige former. Ved en typisk utførelse av *mo* blir først et spørsmål fremsatt verbalt, mens svaret blir fremsatt ved hjelp av ikke-verbale teknikker som for eksempel å kaste terninger eller å telle kuler på et bønnekjede. *Mopa* mottar svaret, og tolker det på bakgrunn av terningene eller bønnekjedet.

Det å gå til *mo* synes å være en populær praksis blant tibetanere, og gjøres ofte når man er usikker på hva fremtiden vil bringe, eller for å få årsaksdefinert et problem, som ved lidelse. Angående lidelser er ikke hensikten med *mo* først og fremst å helbrede, men å få råd som kan

²³ Det kan synes som at denne forståelsen deles i alle tibetanske bosettinger i India og i Himalaya generelt.

²⁴ Jeg finner ingen gode oversettelser på *mo*, det nærmeste jeg kommer er spådom, og jeg synes derfor det engelske ordet *divination* gir en bedre forståelse. Gjennom oppgaven vil jeg likevel holde meg til det tibetanske ordet *mo*.

redusere lidelsene. Disse rådene går ofte ut på å ta i bruk tibetansk medisin, biomedisin eller å henvende seg til religiøse eksperter.

Religiøse eksperter

Blir man ikke kvitt lidelsen ved hjelp av verken tibetansk medisin eller biomedisin (disse går gjerne under samlebetegnelsen medisin blant tibetanere) oppsøkes som regel buddhistiske eksperter og da gjerne via *mo*, som jeg nå har nevnt. En bekjent fortalte meg triumferende: ”I den tibetanske kulturen har vi så mange løsninger hvis medisinen ikke virker. Det har dere ikke i vesten, har dere?”. Aktører som faller under benevnelsen rituelle eksperter inkluderer buddhistiske kloster, lamaer, orakler (lhapa) og astrologer.²⁵

Klostre ble ofte benyttet i forbindelse med ritualer, renselse og resitering av bønner som skulle fjerne plager helt, eller gjøre medisinen som ble brukt for å redusere plagene mer effektiv. Dessuten kunne man også betale for at munkene skulle komme til hjemmet for å få utført *puja*. I episoden med kvinnen som ble helbredet ved hjelp av en aubergine, hadde kvinnen både betalt munkene for å komme hjem for å gjøre *puja*, samtidig som kvinnens familie hadde betalt munkene for å resitere bønner i klosteret slik at medisinen skulle bli mer effektiv. Også eksempelet med pala, som jeg nevnte ovenfor, viser til bruk av klostre.

Orakler (åndemedium) kan sees som menneskelige redskaper for en eller flere guddommer, hvor guddommene overtar mediets kropp over en viss periode. I Dharamsala finnes flere orakler som kan oppsøkes ved behov. Ingen av mine informanter benyttet seg av orakler direkte under mitt opphold, selv om jeg i neste kapittel kommer inn på hvordan kraften til et slik orakel kan benyttes i et helseperspektiv. Også astrologer faller innenfor dette landskapet bestående av behandlingstilbud, og de ble for eksempel ofte benyttet i forbindelse med dødsfall, for å finne ut hvilke bønner som burde bes over den døde slik at denne personen fikk et godt neste liv. De kunne også benyttes for å kalkulere grunner til at tibetansk eller biomedisin ikke virket. Dessuten er de også en sentral aktør i forhold til å lage amuletter, som jeg anser som et viktig helsefremmed tiltak. Amuletten ved Mentsekhang skal jeg komme tilbake til i neste kapittel.

²⁵ Selv om Mentsekhang består av både en medisininstitusjon og astrologiinstitusjon ser jeg det relevant å skille dem i dette tilfellet. På meg virker det som om de to institusjonene snarere brukes atskilt enn at de er sterkt knyttet sammen.

Forståelse av bevegelser i det medisinske landskapet

De ulike aktørene som jeg nå har beskrevet, tibetansk medisin, biomedisin, religiøs ekspertise og lokal, indisk medisinkunnskap, viser alle til ulike måter å forklare sykdommer på, og dermed også til å helbrede. Good skriver at "medicine formulates the human body and disease in a culturally distinctive fashion" (1995:65). De ulike aktørene jeg har beskrevet ser alle ulikt på kropp og sykdom. Kort fortalt kan man si at tibetansk medisin ser kropp i relasjon til omgivelser, mens biomedisin er mer opptatt av deler og symptomer enn helheter. Religiøse buddhistiske eksperter anser sinnets påvirkning som grunnlaget for lidelse ved at sinnet ikke klarer å innse at verden er i konstant bevegelse. Disse ulike forståelsene av sykdom og kropp betyr likevel ikke, som også Good påpeker, at pasientene blir transformert til et objekt for sosial, medisinsk praksis (1995:69). Medisin klarer ikke å redusere pasienter til objekter. For å si det med Bruno Latour sine ord: "When you enter into contact with hospitals, your 'rich subjective personality' is not reduced to a mere package of objective meat" (2004:226). Folks kropper er en kilde for erfaring, og i stedet for å se folk som *tilskuerer* som anvender kulturelle, rituelle eller religiøse sannheter, vil se folk som *aktører* som forsøker å redusere lidelser. De ulike behandlingstilbudene blir av folk forstått som mangfoldige og komplementære. Dette synet deles også av Prost (2008) som har kartlagt den lokale forståelsen helse i Dharamsala ved å blant annet følge pasienters bruk av behandlingstilbud, i deres veksling mellom tibetansk medisin og biomedisin. Som jeg har vist handler en tibetansk helseforståelse om mer enn å ta i bruk biomedisin og/ eller tibetansk medisin, og Prosts studie viser at det er ulike måter å tilnærme seg folks helseforståelse på. En av Prost sine hovedmetoder var å intervju pasienter. Jeg vil argumentere for at dette ikke gir tilstrekkelig innblikk i hvorfor tibetanere primært velger tibetansk medisin eller biomedisin, og deretter oppsøker religiøs ekspertise når denne medisinen ikke har noen effekt. For å forstå dette er det viktig å følge folks bevegelser, ikke bare mellom to medisininstitusjoner, men også mer generelle bevegelser. Jeg gjenga utsagnet til en bekjent som påpekt at det fantes så mange løsninger dersom ikke medisinen virket. Det er et viktig poeng fordi jeg mener at utsagnet også illustrerer at helse handler om mer enn å bli behandlet for sykdom. På begynnelsen av 1980-tallet skrev Arthur Kleinman at:

"(a)anthropologists are said to have focused excessive attention on shamanistic and ritual healing, whereas popular health care – what people do in their everyday life to further health and prevent illness – has been neglected and poorly understood. (...) This predominant interest in ritual healing fosters a misplaced impression that sickness is what

preoccupies people when surely *health* is the major concern of everyday life (1981:51-53, se også Wikan 1989).

Selv om det begynner å bli en stund siden Kleinman skrev dette, finner jeg utsagnet viktig og relevant også sett i forhold til en tibetansk kontekst i diaspora, hvor folkereligiøse aktiviteter er utelatt i de fleste studier. Wikan skriver at sykdom først og fremst episodisk, mens helse er noe man er varig opptatt av (1989:310). Jeg mener dette synet også kan sies å gjelde tibetanere, og jeg vil derfor i resten av denne oppgaven se nærmere på kroppen som kilde og forståelse av helse og sykdom i hverdagslivet, for å dermed kunne forstå tibetanske mønster i det medisinske landskapet.

Hverdagsforståelse av helse

I Evans-Prichards klassiske monografi *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1976) fortelles det hvordan hekseri blir forstått som en forklaring på sykdom og uheldige hendelser. Selv om det blir gitt praktiske grunner for å forklare den umiddelbare årsaken til sykdom og motstand, retter Azande seg til hekseri for å forstå "hvorfør meg?", og dermed også for å finne en underliggende grunn i det moralske universet og et svar som er sosialt grunnet og moralsk tilfredsstillende (se også Good 1994:11). Selv om tibetanere ikke ser hekseri som årsak til sykdom og uheldige hendelser, betyr ikke dette at de anser sykdom eller uheldige hendelser som tilfeldige, og dette mener jeg er en av grunnene til at tibetanere får utført *mo* dersom verken tibetansk medisin eller biomedisin har noe effekt. Den andre årsaken mener jeg bunner i en relasjonell forståelse mellom individ og omgivelser, som vi finner i den tibetanske medisinteorien. Jeg vil argumentere for at denne relasjonelle forståelsen finnes igjen i hvordan vanlig folk forstår helse, plager og sykdom. Jeg vil starte med å forklare forståelsen av det ikke-tilfeldige.

Mønsteret av bevegelser i det medisinske landskapet viser til en særegen livsverden, som blir produsert og reproduisert. Dette mønsteret må forstås på bakgrunn av den tibetanske forståelsen om at ingenting er tilfeldig. I stedet vil hendelser og ens status i dette livet, på et overordnet plan, være et resultat av karma (*le*). Karma innebærer at dine handlinger, gjort i dette eller tidligere liv, vil få konsekvenser. Når konsekvensene kommer til uttrykk er det ingen som vet, det kan være i dette livet eller det kan være i et framtidig liv. Individers tilstand her og nå sier noe om deres karma, samtidig som individer heller ikke kan vite hva som venter i fremtiden. En nabo hadde et rykte på seg for å sladre og snakke stygt om folk, og på slutten av

mitt opphold fikk hun ifølge folk straff som fortjent, da en gassbeholder eksploderte i hjemmet hennes og bidro til at hun fikk stygge brannsåre på hele kroppen. Ingen snakket i dette tilfellet høyt om karma, men det ble hvisket om det innimellom. ”Hvorfor skulle det ellers skje?”, kunne folk spørre.

Det var likevel ikke alltid at karma ble påpekt i forbindelse med plager og motstand. En velbrukt frase i mange anledninger var at folk stadige poengterte at det er ”opp til min lykke” i forhold til hendelser både i nåtid og fremtid. Dette kan sees i sammenheng med forestillingen om *lungta*. Epstein og Lichter definere *lungta* som tilstanden av en persons verdslige lykke (1983:240), og mens karma er påvirket av tidligere handlinger er *lungta* basert på stjernesammensetninger den dagen og det klokkeslettet personer blir født. En astrolog jeg intervjuet definerte *lungta* som en usynlig energi som støtter individer, men *lungta* kan også fungere motsatt; hvis *lungta* er lav vil energien ikke støtte. Astrologen eksemplifiserte dette videre med vinden: ”Hvis *lungta* er høy vil du ha medvind og du kommer deg lett gjennom motgang, men hvis vinden blåser i motsatt regning vil du falle bakover og det vil være vanskelige for deg å nå dine mål. Du vil møte på mye motstand”. Denne individuelle tilstanden av lykke er altså dynamisk, og kan svinge gjennom en dag, så vel som gjennom år. Er ens *lungta* høy vil kroppen være stabil og ved god helse fordi *lungta* vil beskytte individet mot onde ånder, demoner og annen motstand. Som med karma, er det likevel vanskelig å vite hvilken tilstand *lungta* er i til enhver tid, og i hverdagslivet blir det derfor gjort en rekke aktiviteter for å høyne *lungta*. Astrologen fortalte meg videre: ”*lungta* er avhengig av mange ulike faktorer: den trenger hjelp fra omgivelsene for å økes”. Et eksempel på en slik aktivitet er opphenging av *lungta*-flagg. *Lungta*-flagg er flagg i de fem elementfargene (blå, rød, hvit, grønn og gul) med påtrykket buddhistisk mantra. Disse henger over de fleste hustak, samtidig som de gjerne blir hengt opp ved spesielle anledninger når det trenges høy *lungta*. Det kan være når tibetanere er syke, skal ut på reise, eller søker om visum til et annet land. Når vinden drar i flaggene spres bønne, og kreftene til de som har hengt opp flagget økes. Dermed står tibetanerne bedre rustet til å møte verden, og ifølge astrologens metafor, vil de ha medvind i stedet for motvindt. En slik aktivitet som å henge opp *lungta*-flagg illustrerer tydelig det relasjonelle forholdet mellom omgivelser og individ. Det er dessuten et eksempel på hvordan hverdagslige praksiser kan være helsefremmende. Jeg vil videre se nærmere på det relasjonelle forholdet mellom omgivelser og individ.

Grenseløse kropper

Motstand eller lidelse er alltid grunnet i et relasjonelt forhold mellom individ, ting og sted, og dette relasjonelle forholdet bidrar til å produsere og reprodusere et sosialt landskap (jfr. Ingold). For å forklare dette vil jeg ta utgangspunkt i en episode på feltarbeidet, da Buti, jeg og en norsk venninne som var på besøk, gikk fra Nedre Dharamsala til Gankiy, mer som et tidsfordriv enn at vi hadde noen formål med spasingen:

Mens vi gikk plukket Buti opp en mynt fra bakken. Verdien av mynten var lav, 50 peses, som tilsvarer 10 øre eller mindre. Min norske venninne påpekte på spøk at Bhuti var heldig. Noe sistnevnte benektet tvert, til vår store overraskelse. I stedet la hun mynten på en stein, og sa at hun håpte at det kom noen fattige og plukket den opp. Hun la til at hun heller ville at søsteren skulle bli frisk, enn at hun selv fant penger.

Denne episoden viser til en hverdagslig aktivitet som jeg aldri ville tenkt hadde noe med helse å gjøre (jfr. Wikan), men så viste den seg, til min store overraskelse, å dreie om helse. Dermed illustrerer den også et viktig poeng i forhold til tibetansk helseforståelse. Søsteren til Buti hadde lenge vært syk av tuberkulose, og Buti hadde gjort alt som stod i hennes makt for å få søsteren frisk, både ved å skaffe henne biomedisin, oppsøke rituelle eksperter så vel som å lage næringsrik mat til henne, men denne episoden illustrerer at ytterligere faktorer kan sies å påvirke søsteren sykdom; nemlig det å plukke penger fra bakken. For Buti var det å plukke opp penger sett på som uheldig i forhold til søsterens sykdom.²⁶ Jeg mener dermed at helse kan forstås vel så mye ut fra hverdagslige handlinger, som å følge pasienter som tar i bruk helbredelsestilbud (jfr. Prost). Episoden med Buti viser også at forståelsen av helse står i relasjon til sted og objekter, og at prosessen mellom dem bidrar til å skape et sosialt landskap, som på mange måter ble erfart helt annerledes for min norske venninne. Jeg skal videre se nærmere på et tibetansk ord som ble mye brukt i forbindelse med lidelse, og som også viser til nettopp den relasjonelle forbindelsen mellom individer og omgivelser.

Det tibetanske ordet *nöba* ble mye brukt i forbindelse med plager og forringelse av helse. Ordet kan oversettes på to måter: Det kan være en beskrivelse på et vesen som påfører lidelse, eller det kan handle om å bli imøtegått, skadet eller å bli angrepet. Ordet beskriver derfor det å være utsatt for skade, så vel som det å skade. I andre studier har jeg sett at *nöba* primært blir brukt om skade forårsaket av ånder (se for eksempel Millard 2005). En ånd jeg hørte mye om

²⁶ Det var flere tibetanere som påpekte at det å plukke opp penger fra gaten var et tegn på ulykke. Hvis man plukket mynten opp, måtte man helst gi den til en tigger etterpå.

under feltarbeidet var *lu*. *Lu* kan sies å være vannånder, som lever under bakken eller i elver, innsjøer eller i vannkilder, og de kan bli irritert og påføre skade dersom de blir forstyrret (Samuel 1993:162) Jeg ble særlig fortalt historier om folk som hadde blitt påført *lu nöba* (skade fra *lu*) ved å forurense dens område, som for eksempel å urinere. Plagene som ble påført mennesker viste seg ofte i form av røde blemmer på innsiden av lårene, og ifølge tibetanere vil veien tibetansk medisin eller biomedisin virke. For å få bukt med plagen trengs hjelp fra rituelle eksperter, som gjennom *mo* både kan si hvor *lu* befinner seg og hvilke bønner som må resiteres. Deretter må den plagede oppsøke stedet og brenne en spesiell *lu*-røkelse, samt repetere et mantra for å be om *lu* om unnskyldning. Dette vil gjøre at plagen etter hvert forsvinner. Problemet med *lu* er man ikke vet hvor ånden befinner seg, noe som gjør den ekstra farlig. Den kan til og med være ved boligen til Dalai Lama, noe som historien til 80-år gamle Ngawang illustrerer:

Jeg jobbet på Dalai Lama sin eiendom i Dharamsala, og i den forbindelse prøvde jeg å rense et område for viltvoksende busker og gress. Etter å ha arbeidet med dette en stund, fikk jeg store smerter i knærne. Smertene ble etter hvert så store at det ble vanskelig å gå. Jeg begynte å ta medisiner, men disse hadde ingen virkning. Jeg fikk dermed utført mo, og det ble da stadfestet at smertene skyldtes lu. Det viste seg at området var fullt av ondskapsfulle ånder, deriblant lu, og gjennom mitt arbeid hadde jeg nok irritert lu og dermed blitt påført lu- nöba.

Ngawang sluttet i sin jobb og ble etter hvert kurert ved hjelp av religiøse eksperter. Slik jeg forstod det på feltarbeidet ble ikke *nöba* bare brukt om plager påført av irriterte ånder, men også om plager forårsaket av mennesker. For eksempel kan sladder påføre individet som det sladres om lidelse. Jeg snakket om det å sladre sammen med Buti, og forklarte henne at i Norge sier man gjerne at "sladrehank selv får bank". "Åh", sa Buti da, og forklarte at det er det er den det blir sladret om som blir påført skade (*nöba*). "Av og til får jeg så vondt her", sa Buti videre og begynte å massere et område rundt tinningen. Dette mente hun skyltes at noen sladret om henne.

Plager påført gjennom det relasjonelle forholdet til omgivelsene uttrykkes også med det tibetanske ordet *drib*. *Drib* er en form for rituell forurensing, og kan blir påført et menneske ved for eksempel gjentatte repetisjoner av synder (*digpa*) (Schicklgruber 1992:733). Blant annet fikk jeg vite at visse typer mat, som egg og fisk ble ansett som *digpa*. Dette står helt klart i relasjon til *drip*, ved at de nevnte mattypene medfører en forurensing av kroppen og som igjen kan medføre at man blir syk. For eksempel holdt en ung jente seg unna fisk mens hun var gravid, og dette kan blant annet sees i sammenheng med at hun forsøkte å sikre seg mot å bli syk. At hun

holdt seg unna fisk mens hun var gravid viser at individer til kan redusere farene for lidelser og sykdom til en viss grad.

Nöba, som kan sees som en generell benevnelse på menneskelige plager påført av mennesker så vel som andre vesener, og *drip* som rituell forurensing, viser til produksjon og reproduksjon av et farlig sosialt landskap. Med det mener jeg at mennesker, gjennom bevegelser og handlinger, står i konstant fare for å bli utsatt for motstand eller lidelser forårsaket av mennesker så vel som ånder, demoner og guddommer. Dessuten blir dette sosiale landskapet også ansett som usikkert da tibetanere ikke vet hvilken tilstand ens *lungta* eller karma har. På bakgrunn av det relasjonelle forholdet mellom individ og omgivelser vil jeg argumentere for at kroppen kan sees som åpen. Argumentet om den åpne kroppen finner vi også igjen i Desjarlais sin beskrivelse av et tibetansk buddhistisk folk i Nepal, så vel som i tibetansk medisinteori. Desjarlais beskriver kroppen som en "(...) permeable membrane with forces flowing in and out (...)" (1992:45), og Adams formulerer så fint forståelsen av kropp i tibetansk medisinteori, når hun skriver "(t)he skin is not a boundary between external and internal; it is a porous passageway connecting world made up of the same elements and its forces" (1998:88). Jeg vil derfor videre i denne oppgaven se kroppen som åpen, som tibetanerne bruker tid og krefter på å stenge fra ytre påvirkninger.

Kropper som må beskyttes og styrkes

Som jeg nå har vist kan helse sees i sammenheng med individets karma og *lungta*, så vel som med kosthold, sesongendringer, onde ånder og demoner. Hvis det oppstår lidelse kjenner de fleste tibetanerne til noen mantra og bønner, som episoden med Norbu i begynnelsen av kapittelet illustrerer. Hvis det fremtrer mer alvorlige problemer vil sannsynligvis de fleste oppsøke tibetansk medisin, biomedisin eller en religiøs ekspert, i form av en lama, orakel eller astrolog. Det er likevel ikke slik at folk sitter på gjerder og venter på å bli rammet av sykdom. I stedet utføres folkereligøse aktiviteter som er ment å være helsefremmende, så vel som å sørge for suksess. Disse kan sies å være en vel så sentrale i det medisinske landskapet, som de ulike helbredelsesaktørene, og mitt argument er dermed at også folkesreligiøse aktiviteter må inkluderes i det medisinske landskapet, da de er en del av prosessen hvor sosiale landskap blir produsert og reproduert. Mitt fokus videre i denne oppgaven vil nettopp være disse helsefremmende aktivitetene.

Mange av disse aktivitetene handler om å styrke seg selv. Styrking er likevel i seg selv ikke nok. Tibetaneere kan ikke vite hvorvidt dette vil bedre ens hell og lykke, eller hvor lenge

den vil vare. Derfor trengs også beskyttelse. På den måten står tibetanerne bedre rustet til å takle den eventuelle motgangen som måtte komme, og nettopp mener jeg illustrerer at helse er noen tibetanere er evigvarende opptatt av.



Bilde 9. Bildene illustrerer hvordan amuletter lages ved Mentsekhang.

4 Amuletter i bevegelse

Med nyvasket og nyfarget hår kler amala av seg klærne hun kun bruker innendørs: en blå, blomstret skjorte og et grønt skjørt. Deretter tar hun på seg sine mange amuletter, som alle er bundet sammen ved hjelp av en svart og hvit ulltråd. Amulettene er mange, og har forskjellig form, farge og brukstid. I løpet av hennes noen og seksti år har det vært flere motbakker, men hele tiden har amuletter hengt rundt kroppen. Hun forteller meg at hun er sikker på at de hjelper. "Tante har så mange amuletter", sier niesa, som også er i rommet. Selv har niesa kun tre. Det er moren hennes som har gitt henne amulettene, slik at hun skal føle seg trygg i morens fravær. I stedet for å henge dem rundt kroppen ligger de i vesken hennes. Dette er ikke fordi hun ikke tror på kraftens innhold, men fordi hun liker å gå i trange t-skjorter, og ifølge henne passer det seg ikke med synlige amuletter. For amala er ikke dette et problem. Den grønne, tradisjonelle tibetanske kjolen (chuba) amala skifter til, er stor og tykk og dekker derfor det meste. Da hun kler på seg faller en gjennomsiktig pose med Nechung chag ne ut av kjolen og ned på gulvet. Amala sukker og legger de rødfargete, velsignede byggfrøene på bordet. Deretter binder hun et fargerikt forkle rundt hoftene. Dette signaliserer at hun er gift.

Amala viser oss at hun er klar til å gå ut med å slukke lyset. På bordet ligger fremdeles pakken med chag ne, og jeg minner henne på at hun ikke må glemme dem. "Ah, tusen takk, tusen takk", sier hun og stapper den lille posen inn et eller annet sted i kjolen. Mens niesen hennes og jeg er i ferd med å gå ut døren får jeg et lite glimt av amala som vender seg mot alteret, presser håndflatene sammen og lukker øynene. Et lite øyeblikk etter kommer hun haltende ut døra, klar for avreise.

Episoden viser amala som gjør seg klar for å reise fra Dharamsala til Delhi, og amulettene kan her forstås som et sentralt aspekt ved reisen hennes. Hvorfor brukes amuletter, og hvordan kan denne bruken forstås? Dette er to sentrale spørsmål i dette kapittelet, og jeg skal svare på dem ved å se på amuletter både som et objekt og som en relasjonell praksis.

Amulettene, som nærmest er usynlige da de er gjemt under flere lag med klær, spiller en viktig rolle i tibetanernes livsverden, og under feltarbeidet opplevde jeg at de fleste tibetanerne brukte amulett i en eller annen form. Mange av dem gikk med amuletter hver dag for å være forberedt på alle eventualiteter, mens andre brukte amulettene ved anledninger hvor man i stor grad var avhenging av hell og lykke. Dette ble eksemplifisert med at det ved reiser var spesielt viktig å bære amulett da man på reiser ikke hadde noen form for kontroll. I tibetansk litteratur har det flere ganger blitt skrevet hvor viktige amulettene er for tibetanere (Nebesky-Wojkowiz 1993[1957], Doulgas 1978, Skorupski 1983). Samtidig blir bruken av amuletter i bøkene oftest nevnt som bisetninger, og det har derfor vært uklart hvilke typer som brukes eller hvilken mening tibetanerne tillegger praksisen. Dette kapittelet vil derfor bestå av to deler. I den første delen skal jeg klassifisere de amulettene som var mest populære i Dharamsala, og videre vil jeg undersøke forholdet mellom bærer og amulett. Jeg argumenterer for at bæreren og amuletten ikke kan sees som to separate enheter. I stedet bidrar bruken av amuletter til at bærerne beveger seg på spesifikke måter.

”Things in the making”

Jeg synes det er viktig å ikke se et *a priori* skille mellom personer og ting, materiale og mening, eller representasjoner og mening. I stedet vil jeg, som Henare, Holbraad og Wastell gjør i introduksjonen til boken *Thinking through things*, sette fokus på relasjonen mellom begreper og objekter på en slik måte at man kan stille seg spørsmålet om det må være et skille mellom dem i det hele tatt (2007:2). I bokens introduksjon argumenterer Henare, Holbraad og Wastell for å se ”objekter” slik som de presenterer seg selv, heller enn å ta for gitt at de representerer, er et tegn på, eller står for noe annet. De ser objekter og mening som ett, og ”objekter” kan på den måten foreskrive mangfoldige ontologier²⁷. Jeg vil vise at amuletter ikke bare kan sees som tegn, som å representere noe annet. I stedet vil jeg se amuletter som et aspekt ved det å bli påvirket og å påvirke (Despret 2008). I første delen av dette kapittelet vil jeg se på hvilke amuletter tibetanerne bruker, og jeg vil videre analysere bruken av amuletter som et bidrag til å avgrense kroppen fra omgivelsene, hvor kroppens åpninger blir forsøkt ”lukket” så vel som at amulettens kraft, i mange tilfeller, øker personens hell og lykke. Dette bringer meg over på det relasjonelle forholdet mellom amuletter og individer, hvor jeg med bakgrunn i Mauss (1995) vil se forholdet

²⁷ De ”innfødtes ontologi” må derfor alltid sees i flertall, på samme måte som forfatterne mener at også ”objekter” dermed må generere et mangfold av teorier. Jeg sympatiserer med en slik relasjonell og mangfoldig forståelse av objekt.

mellom en kraftkilde og amulettbæreren som en resiprositetsrelasjon, for å underbygge Desprets kroppsperspektiv. Foruten at en slik relasjon genererer og regenerer et særegent landskap (jfr. Ingold), vil en slik relasjon også utviske skillet mellom objekt og subjekt. I stedet handler det om artikulasjon mellom objekt og individ, hvor objektet inkorporeres i en virkelighetsforståelse. I denne inkorporasjonen kan ikke objektet anses som utenfor en selv, men som å eksisterer i en gjensidig skapelse (Despret 2004). Sagt med William James sine ord: "What really exist is not things made but things in the making" (gjengitt i Despret, 2004:111). James poengterer viktigheten av det relasjonelle, og for å forstå amulettbruken vil jeg argumentere for at amuletter må forstås som amuletter i bevegelse, heller enn som objekter.

Tibetanske amuletter

Bruk av amuletter er en utbredt verden over, og har lange tradisjon blant tibetanere. Foruten allerede nevnte Nebesky-Wojkowiz, Douglas og Skorupski, er det likevel få som har skrevet inngående om amuletter fra tibetanske regioner. De to sistnevnte beskriver først og fremst mantratrykk som brukes til amulettbruk, og gir derfor ingen beskrivelse av folks bruk av amuletter. Innenfor antropologiske studier er det heller ikke skrevet mye om amuletter (se blant annet Tambiah 1984 og Axel Borchgrevink 2003).

Amulett, som en generell benevnelse, har mange ulike ord i det tibetanske språket. Noen kaller dem *sung ba*, som betyr beskyttelse. Andre kaller dem *sung khor*, som betyr beskyttelses sirkel, eller *sung du*, som kan oversettes med beskyttelsessnor. Det jeg likevel opplevde som det mest brukte ordet for amuletter i dagligspåket var *thunga*,²⁸ som kan oversettes med svart-magi mantra.

De ulike benevnelsene gjenspeiler de utallige utformingene, styrkene og virkefeltene til amulettene. I boken *Tibetan Tantric Charms & Amulets* skiller Douglas mellom amuletter og talismenn. Talismenn, som også inkluderer design og figurer, inneholder iboende kraft, mens amuletter er objekter som inneholder skrevet eller resitererte ord (1978:viii), og derfor tilført kraft. Jeg er enig i å skille mellom to typer kraft, men jeg vil likevel gå bort fra kategoriseringen talismenn versus amuletter, da jeg i denne oppgaven ikke finner skillet relevant. Jeg vil derfor bruke amuletter som en generell benevnelse på alle objekter som brukes på kroppen for beskyttelse. Ut fra denne generelle benevnelsen vil jeg videre kategorisere amuletter på bakgrunn av kilden til amulettens kraft, som kan anses som det mest sentrale ved amulettene.

²⁸ Jeg brukte ordet *thunga* da jeg snakket om amuletter med mine informanter.

Dette gjør at jeg skiller mellom objekter som blir tilført kraft og amuletter med iboende kraft. En slik todeling av amuletter finnes også hos tibetanere. De skiller likevel ikke mellom iboende eller tilført kraft, men i forhold til hvilke amuletter som ble ansett som naturlig og ikke-naturlig. Amuletter med iboende kraft ble ansett som naturlig, mens amuletten med tilført kraft ble oppfattet som ikke-naturlig. En slik forståelse av ”naturlige” og ”ikke-naturlig” amuletter finner vi også igjen i hvordan tibetanerne betrakter steder. Steder kan være kraftfulle fordi de er ”selvprodusert”, ”spontane” eller ”selvmanifestert”, og dermed ”naturlige” (Huber, 1994a:358). Eller de kan være kraftfulle fordi de er blitt tilført kraft gjennom visse hendelser, ritualer og handlinger som har funnet sted på disse stedene. En slik forståelse av amuletter blander seg dermed inn i en større måte å oppfatte fenomener på innenfor den tibetanske livsverden.

Analytisk sett velger jeg å forholde meg til kategoriene iboende og tilført kraft, da jeg anser de emiske betegnelsene ”naturlig” og ”ikke-naturlig” som dårlig egnet for en antropologisk analyse. Videre vil jeg beskrive de ulike manifestasjonene, og jeg starter med amuletter med iboende kraft.

Amuletter som beskyttelse

Mange tibetanere går med ulike type ornamenter på seg, som ulike typer steiner eller juveler. Disse brukes også som amuletter, foruten å fortelle om stedstilhørighet og status, eller å brukes som pynt og dekorasjon. De kan dermed sies å ha inneha mange ontologier (jfr. Henare et.al.), men mitt fokus vil ligge på ornamenter som amuletter. Kraftens kilde ligger i ornamentenes essens og jeg anser dem derfor for iboende. Av disse ornamentene er det særlig to typer som blir høyt verdsatt blant tibetanerne, både for sin skjønnhet og for sine kvaliteter til å kunne beskytte bæreren: *zi* og *yu*. Begge er utbredt blant tibetanere i Dharamsala, men på grunn av at de kostet mye (særlig *zi*) var det langt fra de fleste som bar på slike amuletter.

Zi er steiner som er svart og hvit stripet i fargen, og har ofte en skinnende overflate. På overflaten kan man også spore ulike sirkelformede mønstre, hva tibetanerne betegner som øyne (*mig*). Den svarte fargen på *zi* kan variere noe, og tibetanerne anser den som er mest svart å være den beste. *Zi* bli ansett for å være et naturlig produkt, både i form, farge og overflatemønster. Jones skriver at *zi* er et levende vesen som først blir til objekter første gang de blir sett eller tatt på av en person (1996:302). *Zi* skal beskytte bæreren mot uhell og sykdommer, og antall øyne som finnes på den er avgjørende for hvor beskyttende den er. Tibetanere i Dharamsala fortalte meg at det er *zi* med ni øyne som er den mest beskyttende. Jeg møtte ingen som hadde en *zi* med ni øyne, det meste jeg så var tre. Ved en anledning gikk en bekjent og jeg forbi en dame som

hadde en lang *zi* rundt halsen. Det var min bekjent som først påpekte dette, og jeg ville gå bort å snakke med henne. Min bekjent fortalte at det var best at jeg ikke gjorde det, særlig med ham tilstede, da hun kunne tro at min bekjent var ute etter å stjele den. Det er derfor tydelig at *zi* er verdifullt og ettertraktet, og ikke minst at det innehar rang blant tibetanerne å bære på en stor *zi*. Så lenge den er ekte, vel og merke. Det florerer av falske *zi* på markedet, og hva som er falsk og ekte kan være vanskelig å skille, selv for de mest rutinerte. Det er likevel et viktig skille mellom dem, da de falske ikke innehar kraft. Ifølge flere tibetanere jeg snakket ville de falske ikke gi beskyttelse, noe som kunne være svært farlig dersom man trodde at man hadde en ekte *zi*.

Det finnes også et en amulett som ligner på *zi*, men som er laget av en sammentvinnnet tråd bestående av to farger, og hvor sammentviningen skaper et mønster med ni hvite øyne. De mest brukte fargene på denne amuletten er svart og hvit, men jeg så også rød og hvit. Amuletten kalles *nagpo godu*. *Nagpo* kan oversettes til svart, mens *go* betyr ni og *du* betyr knute. Kraftkilden er de ni øyne i tråden, og amuletten kan derfor sies å være iboende. Nitallet er forbundet med ondskap, men kan samtidig gi beskyttelse, som i dette tilfellet. Denne amuletten ble brukt rundt håndleddet så vel som rundt foten. Enkelte knyttet den også rundt områder på kroppen hvor de hadde plager.

En annen type verdifull stein som ble brukt av mange tibetanere i Dharamsala er *yu*, som kan oversettes til turkis på norsk. Den blir ikke ansett til å ha vært levende, slik som *zi*. I stedet er det et mineral som man finner en rekke steder i verden (*yu* som kommer fra Tibet blir ansett som å være den mest verdifulle) og derfor er den også mer tilgjengelig og billigere enn *zi*. Dette gjør også at tibetanerne anser *yu* som mindre kraftfull enn *zi*, selv om flere tibetanere som påpekte at *yu* var spesielt god til å beskytte mot nerve-sykdommer. Både *yu*, *zi* og *nagpo godu* kan sies å inneha kvaliteter som beskytter brukeren. Det kommer likevel også et hierarki til syne her, hvor *zi* synes å være den best beskyttende amuletten. Virkefeltene synes også å overlappe, men det finnes likevel vesentlig tilfelle hvor særlig *yu* skiller seg fra *zi*. *Yu* er et sentralt element i et ritual som utføres hos en lama dersom tibetanerne mister sin *la*. *La* kan oversettets til livsessens, og hver person innehar denne livsessens, som også kan vandre ut av kroppen. Målet med ritualet er da å kalle *la* tilbake til personens kropp. Ifølge mine informanter bidrar *yu* til at *la* forblir i kroppen. En eldre dame kunne også fortelle at hun hadde fått *yu* av en lama for å forhindre at *la* forsvant ut av kroppen hennes, og det kan derfor virke som en *yu* også kan fungere preventivt (se Gerke 2007 for mer informasjon om *la*.)

Grenseskapende amuletter

Amulettene med iboende kraft blir først og fremst brukt til beskyttende formål, og jeg mener derfor at de, sammen med bæreren, produserer en grense mellom omgivelser og kropp. I forrige kapittel nevnte jeg at kroppen ikke kan sees å være en avgrensning, men i stedet sees som gjennomtrengelig membran (jfr. Desjarlais), og jeg mener dette blir ytterligere understreket ved å bruke amuletter på kroppen. Disse amulettene skal beskytte individer mot å bli utsatt for lidelser, og fungerer i så måte som et avgrensingselement på en gjennomtrengelig kropp.

Inspirert av Mills (2003), vil jeg si at det i forhold til amuletter finnes to måter å beskytte seg på. Fra sin studie blant en tibetansk buddhistisk gruppe i Ladakh, beskriver Mills to hovedformer for beskyttelse som tibetanerne utfører aktiviteter i henhold til. Den ene formen betegner han som statisk, hvorpå beskyttelsen ikke trengs å regenereres etter at beskyttelsen først er opprettet. Den andre formen betegner han som episodisk, hvor man må gjenta aktiviteter for å opprettholde beskyttelsen. Jeg mener at denne betegnelsen også kan brukes på amulettene. Amuletter med iboende kraft kan synes å inneha statisk beskyttelsesform, og med det mener jeg at kraften ikke kan reduseres, mens amuletter med tilført kraft kan sies å inneha en episodisk beskyttelse, med det mener jeg at kraften må tilføres, noe som også gjør at den kan reduseres. Dette bidrar til å produsere et særegent landskap (jfr. Ingold), hvor de tibetanske aktivitetene og bevegelsene kan sees i tilknytning til nettopp amulettbruken. Før jeg kommer nærmere inn på dette, vil jeg beskrive amuletter med tilført kraft. Jeg vil begynne med et eksempel på hvordan en amulett får tilført kraft, for å vise de mest sentrale kildene for krafttilførsel. Amulettene jeg skal beskrive blir laget ved astrologikontoret på Mentsekhang. Jeg var selv tilstede ved Mentsekhang for å lære hvordan amulettene lages.

Amulett – slik den lages ved Mentsekhang

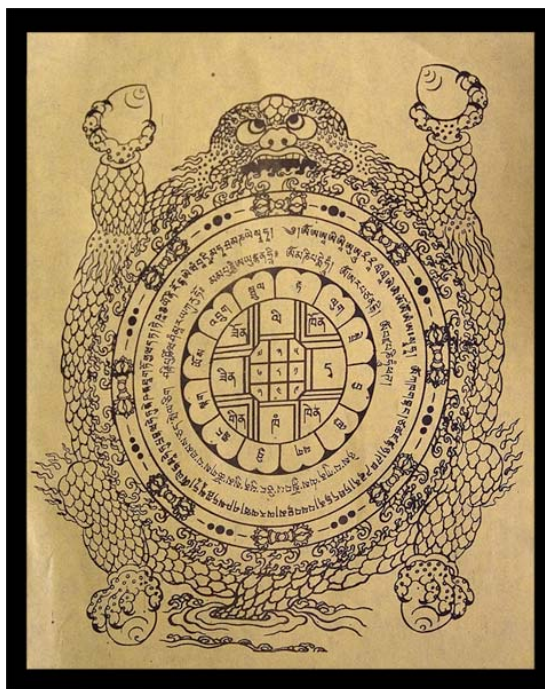
Amulettene som lages på astrologikontoret ved Mentsekhang, kalles ”det gule hjulet til Manjushri”,²⁹ og kan kjøpes i to former: En flerbruksamulett, som kan bæres av hvem som helst eller plasseres hvor som helst, og en skreddersydd amulett, som kun kan bæres av den som får den laget. Forskjellen mellom dem, rent teknisk sett, er at flerbruksamulettene får man kjøpt ferdig til bruk, mens den skreddersydde amulettene blir laget på bakgrunn av ens fødselsdag samt ønsker for hva amulettene skal hjelpe mot. Det er den skreddersydde amulettene jeg vil forklare nærmere.

²⁹ Manjushri er visdommens Buddha, og Manjushris mantra utgjør en viktig del av amulettene.

På bakgrunn av ens fødselsdag kalkulerer astrologene ulike aspekter ved personen. Disse kalkuleringene gjøres med utgangspunkt i det tibetanske månekalendersystemet, som består av en repeterende sekstiårs syklus. Syklusen inneholder tolv dyr (rotte, tiger, drage, hest, ape, hund, okse, hare, slange, sau, fugl og gris) samt fem elementer (jord, tre, jern, ild og vann). Hvert år kjennetegnes ved ett av dyrene i tillegg til ett av de fem elementene. Dette samspillet mellom ulike krefter som er tillagt hvert dyr og hvert element produserer en kombinasjon av innflytelser som påvirker det menneskelige liv på en god eller uheldig måte. Folk får særegne egenskaper på bakgrunn av hvilket år de er født i, samtidig som ulike samspill mellom dyr og elementer, som hvert tibetanske år er delt inn i, vil påvirke folk gjennom hele livet (Skorupski, 1983:52). En viktig del av amuletten som blir laget ved Mentsekhong, blir dermed å finne frem til beskyttende krefter, som ofte er et mantra, og som skal kontrollere uheldig innflytelse samtidig som de skal fremme de gode innflytelsene. Nik Douglas kaller denne amuletten ”geomantic calendar charm”, og påpeker at dette er en populær, buddhistisk amulett som ofte blir brukt som et lykkebringende flagg eller for forutseende kalkulasjoner (1978:164-167).

Amuletten inneholder flere elementer. Et av dem er et papir, hvor et mantra (de beskyttende kreftene) skrives ned. Videre kan man på papiret se en avgrensning bestående av ni rom. Hvert av disse rommene inneholder et tall, som er arrangert slik at den totale summen blir

Bilde 10.
Amulettens
beskyttende
krefter



den samme i hver retning. Hvert år i den tibetanske kalenderutregningen har et bestemt tall (mewa), og ens personlige tall er dermed tallet til det året man er født i. Disse tallene påvirker

både gunstige og ulykkesbringende ånder (Douglas, 1978:164).³⁰ Utenfor denne inngrensningen finner man en åttebladet lotus, hvor hvert blad indikerer dominansen av svake eller sterke aggregater. Utenfor denne igjen, finner man en tolvbladet lotus, som inneholder representasjoner av de tolv sykliske dyrene. Deretter er Manjushri sin mantra nedtegnet, sammen med forskjellige gunstige ønsker, avhengig av hva som er amulettens virkefelt. Ved den ytterste kanten av tidshjulet finner man et rasende monster, formet som en skilpadde, og som holder i fire kjegleformede objekter. Jeg ble fortalt at skilpadden symboliserer Manjushri. De kjegleformede objektene skal representere Mount Meru.³¹ I dette mantraet blir det altså nedtegnet kalkulasjoner basert på astrologiske utforminger, så vel som mantra som skal påkalle buddhistiske guddommer. Disse utgjør en del av amulettens beskyttende krefter.

Andre viktige elementer er Dalai Lama sine klær og *mani rilbu*, som sammen mikses til et pulver, og deretter klistres på mantraet. Klærne som Dalai Lama har brukt på kroppen sin, innebærer at amuletten også inneholder Dalai Lamas velsignelse (*chinlab*) og kraft (*wang*). Ved hjelp av fem tråder i fem ulike farger, brettes amuletten sammen. Hver farge skal symbolisere ett av de fem elementene³², og man skal starte med elementfargen til amulettens bruker, og deretter fortsette med dets elements fiende og så videre. Dette synes å gi en ekstra form for beskyttelse, og peker samtidig mot tibetansk medisin, som fastslår at alle fenomener i verden er bygget opp av de fem elementene (jfr. forrige kapittel). Den samme tankegangen finner vi også igjen da amuletten puttes i en tøypose, som har fargen til brukerens element. Amuletten ved Mentsekhong kan dermed sies å få kraft basert på fire ulike kilder: astrologiske utregninger, guddommen Manjushri, Dalai Lamas klær og *mani rilbu*. Selv om kraften til amulettene med tilført kraft kan komme fra ulike kilder, mener jeg likevel at amuletten fra Mentsekhong gjenspeiler de viktigste kildene som tilfører amuletter kraft: buddhistiske guddommer eller lamaer, nedskrevet ord og astrologiske kalkulasjoner.

Amuletter og tilførsel av kraft

For tibetanere blir særlig amuletter med tilført kraft (*wang*) fra lamaer svært verdsatt, noe som henger sammen med lamaers posisjon i samfunnet, som jeg vil komme nærmere inn på i kapittel

³⁰ I den spesielle amuletten vil ens personlige tall være i midten, mens i en generell amulett vil tallet fem være det midterste tallet.

³¹ Mount Meru et hellig fjell innenfor buddhistisk kosmologi. Fjellet blir betraktet som å være senteret for alle fysiske, metafysiske og spirituelle universer. Det samme tankegangen finner vi også innenfor den hinduistiske kosmologien, samt innenfor jain-mytologier.

³² Jord er gul, tre er grønn, jern er hvit, ild er rødt og vann er blått.

6. Her vil jeg beskrive hvor kraften fra lamaene kommer fra, og for å gjøre dette vil jeg begynne med å gå nærmere inn på lamaenes rolle i den tibetanske buddhismen så vel som hos vanlige folk.

Innenfor den tibetanske buddhismen er tantra et sentralt system, bestående av yogiske øvelser og riter som skal føre til buddhismens sentrale mål, nemlig en tilstand av oppvåkning. Tantriske teknikker blir også tatt i bruk når lamaer³³ utfører ritualer for vanlige folk. Det betyr likevel ikke at alle viktige ritualer blir utført av lamaer, og i neste kapittel beskrive et ritual (*sang*-ritualet) som utføres av tibetanere flest. Ritualene som lamaer utfører, er svært populære blant folk, det ikke er alltid at vanlige folk forstår hva som foregår. (Jeg har også hørt fra munkene at de har vanskelig for å forstå det som skjer.) De ulike ritualene varierer i stor grad, men ifølge Samuel er den grunnleggende strukturen den samme (1993:258). Det er at lamaen tar identiteten til en sentral tantrisk guddom (yidam³⁴). Lamaen bruker så sine spirituelle krefter til nytte for hans tilhengere, selv om det han gjør også kan bli tolket som en vei mot oppvåkning (Samuel, 1993:268).

De ritualene som er åpne for publikum er viktig begivenhet for mange tibetanere. Da flokker tibetanere (så vel som vestlige buddhister) til klostrene for å delta. Mange deltar på grunn av den velsignelsen (*chinlab*) som er involvert, og som gir deltakerne tilgang til noen av den kraften lamaen kanalisere (Samuel, 1993:258-260). Et slikt ritual er *tsewang*, og dette ritualet kan kobles opp mot bruken av amuletter. *Tsewang* kan oversettes til "life-empowerment", og med det menes at kraften som kanaliseres er spesielt rettet mot langt liv og god helse (Samuel, 1993:260). Det er den samme velsignelse og kraftgivningen som finnes i amuletter, piller, bilder og andre objekter som er overbrakt lamaens kraft eller velsignelse (Samuel, 1993:265). Kraften som blir tilført amuletter handler i så måte ikke om personer, men kraftkilder, hvor kraft genereres gjennom ulike praksiser. Det er den samme kraften som genereres gjennom det skrevne ord, hvor ordene ofte er forbundet med en guddom, og vil så være fylt med denne guddommens åndelige kraft og visdom. Samuel påpeker likevel at måten amulettene brukes på, på mange måter er det motsatte av lamaens muligheter til å styrke bærerens livskraft ved at amulettene brukes til beskyttende bruk (1993:264). Jeg er delvis uenig i denne forståelsen, og mener at lamaens kraft både kan brukes til beskyttelse og styrking. Dette skal jeg vise ved å beskrive fire kategorier av amuletter med tilført kraft.

³³ Lamaer er de beste til å utføre tantriske ritualer, da de er lærere av tantriske praksiser.

³⁴ Yidam er manifestasjoner av ulike buddhaer, og har egenskaper som tilsvarer den enkeltes behov. Eksempler på slike guddommer er Avalokiteshvara (guddom av barmhjertighet).

Sungdu

En amulett som kan knyttes direkte til ritualer utført av lamaer er *sung du*, som deles ut ved forskjellige ritualer. *Sung* kan oversettes til beskyttelsestråd, og *du* henviser til en knute på tråden, hvor kraften ligger. Jeg fortalte at ritualer utført av lamaer er svært populære begivenheter, og så er det også med bruk av *sungdu*. *Sungdu* bæres på kroppen, og knyttes ofte rundt halsen. Kraften i *sungdu* uttrykkes i temporalitet, og kan, men ikke alltid, forsvinne etter et par dager. Jeg velger derfor *sungdu* i to kategorier: *Sungdu* med kortvarig kraft, og *sungdu* med langvarig kraft.³⁵

Sungdu med kortvarig kraft blir som oftest gitt av en lama ved ulike anledninger, gjerne i forbindelse med ritualer som er åpne for alle. Kraften ligger i én knute (*du*) som er knyttet på denne tråden, og ifølge flere av dem jeg snakket med, forsvinner kraften etter et par dager. Jeg fikk selv tråder ved en rekke anledninger, som for eksempel da en lama overvar og velsignet en konferanse jeg deltok på. På slutten av konferansen ble det utført et ritual (som jeg ikke hadde kjennskap til) og *sungdu* ble gitt kraft gjennom dette ritualet. Det er heller ikke nødvendig at man selv har vært tilstede ved slike hendelser for å gå med en *sungdu* som gis ut. Noen jeg snakket med hadde fått *sungdu* av venner som hadde vært tilstede ved et ritual, og dette viser at kraften fra ritualer kan overføres direkte til amuletten. Mange tibetanere jeg snakket med hadde en rød *sungdu* rundt halsen, händleddet eller armen, som de fortalte at hadde blitt gitt av Dalai Lama. Enkelte *sungdu* var falmet i fargen, så det var tydelig at de hadde båret dem lenge. Jeg vil derfor mene at en *sungdu* som er gitt av Dalai Lama³⁶ er den mest betydningsfulle, og det viser til hans popularitet blant tibetanerne.

Sammen med *sungdu* med kortvarig kraft ble det også ved enkelte anledninger utdelt en tykk tråd formet som skorpion (*phudu*). Som *sungdu* kan også *phudu* variere i farge, men jeg ble fortalt at den svarte var best. Hvert år under *losar* (tibetansk nyttår) blir en *sungdu* med en svart skorpion utdelt ved Mindroling Rinpoche sitt kloster i Dehra Dun. Denne er jeg blitt fortalt at er veldig viktig, og mens de fleste tar av seg *sungdu* etter hvert, beholder de *phudu*. Mange har opptil flere *phudu* på seg, og dette illustrerer ytterligere at noen *sungdu* har kortvarige kraft.

Noen *sungdu* har altså mer langvarig kraft, og disse blir ofte gitt for spesielle årsaker. I slike tilfeller oppsøkes ofte giveren selv. Da kona til Sonam ble syk, gikk Norbu til en lama i

³⁵ Når man tar av seg en *sungdu* må man ikke kaste dem i bosset, men i stedet henge dem høyt opp, som på trær eller lignende. Dette gjelder forøvrig alle typer amuletter.

³⁶ Blant mange tibetanere fremstår Dalai Lama som en guddom i seg selv, og han kan derfor sies å ha kunne tilføre kraft uten å måtte generere kraften gjennom et ritual. For eksempel blir Dalai Lama sagt å kunne helbrede ved hjelp av hendene, men som Dalai Lama visstnok selv skal ha sagt: "Hvis jeg kunne helbrede med hendene, hvorfor bruker jeg selv briller?"

Dharamsala for å få tak i en svart *sungdu* med ni knuter på. Denne lamaen er spesielt kjent for å gi gode, langvarige *sungdu* mot *nöba*. Disse ni knutene er alle blitt velsignet med mange mantra, som er blitt repetert om igjen og om igjen for hver knute man har knyttet. Denne amuletten ble sendt til Sonam sin kone, som bodde et annet sted i India. Denne amuletten gis også ofte til små barn, og knyttes da gjerne rundt handledet hvor den beholdes helt til den faller av.

Sungkhor

Sungkhor kan oversettes til beskyttelsesmantra, og kildene til kraften til denne amuletten stammer derfor fra nedskrevne ord eller resiterte mantra. Det er i hovedsak ved to institusjoner tibetanere får tak i denne amulettene, ved klostre eller Mentsekhong. Kraften til amuletter som gis ved klostre vil først og fremst ligge i buddhistiske ritualer som er gjennomført av en eller flere munkar eller lamaer (men som nødvendigvis ikke er åpne for publikum), og/ eller nedskrevet ord. For eksempel kunne en munk fortelle meg at munkar som mediterer for seg selv i tre år, tre uker og tre dager, ofte har med seg objekter som blir tilført kraft gjennom deres praksiser. Disse amulettene har ulike manifestasjoner, som papir med mantra på eller for eksempel voksstykker eller medisinpiller hvorpå man har resitert mantra.

Kraften til amuletten som gis ved Mentsekhong kommer, som allerede nevnt, fra en kombinasjon av astrologiske utregninger, guddommen Manjushri, Dalai Lamas klær og *maniribu*. Amulettene som jeg klassifiseres som *sungkhor* må i de fleste tilfeller kjøpes, og den kjøpes ofte for en bestemt grunn. Den kan i så måte sees som å ligne *sungdu* med langvarig kraft. Dolma kunne for eksempel fortelle meg at hun har kjøpt en av hennes amuletter ved Mentsekhong på oppfordring fra en lama, slik at ekteskapet mellom henne og Tsering skulle fungere bra, og amuletten ble dermed laget spesielt til dette formålet. Amulettene ved Mentsekhong lages i hovedsak på bakgrunn av å høyne personers *lungta* eller styrke ens *wang*, *srog* eller *la*.³⁷ Amulettene ved klostre gis i de fleste tilfeller for å beskytte mot ulike plager, som *dip* og *nöba*. Disse amulettene som jeg klassifiserer som *sungkhor* kan i så måte, i mange tilfeller, sies å være mer spesifiserte enn mange andre amuletter. Den amuletten som blir betraktet som best, *thösong* [mthon srung] er et godt eksempel på dette. *Thösong*, som er blitt gitt kraft av via de mektigste tibetanske lamaene, deriblant Dalai Lama, redder brukerne fra å miste livet ved for eksempel knivstikk. Dette gjør at amuletten blir brukt av alle i det tibetanske militæret.

³⁷ At amuletten ved Mentsekhong er opptatt av de særegne kreftene til hvert individ kan sees i sammenheng med det partikulære individfokus i den tibetansk medisinteorien.

Chag ne

En utbredt amulett blant tibetanere i Dharamsala er *chag ne*, og kraften til denne amuletten blir gitt direkte av en guddom, og kan derfor ikke sies å være spesialisert på samme måte som *sungkhor*. *Chag* kan oversettes til hånd (tibetansk høflig form) mens *ne* kan oversettes til bygg. Det er via hånden til det tibetanske statsorakelet Nechung³⁸, at byggfrøene blir gitt kraft. I Dharamsala manifesterer Nechung seg gjennom et medium ved Nechung kloster, og ved slike anledninger blir gjerne en stor bolle med rødmalte *ne* satt foran ham.³⁹ Nechung tilfører *ne* kraft ved å kaste dem opp i luften, og på bakgrunn av denne aktiviteten blir *ne* til *chag ne*. Kraften vil så forbli i frøene, i motsetning til de kortvarige *sungdu*.

Chag ne fås til enhver tid gratis i Nechung, og er dermed lett tilgjengelige for folk. Det er mulig at det er dette som gjør denne amuletten så populær, samtidig som amulettbruken er allsidig. Blant mine informanter ble *chag ne* brukt til mange ulike gjøremål. Mange gikk med *chag ne* på kroppen innbundet i et tøyestykke, men *chag ne* ble også flittig brukt andre steder. *Chag ne* ble puttet i lommebøker for at ingen skulle stjele dem. De ble puttet i bilen slik at ulykker skulle unngås, eller i postpakker⁴⁰ slik at pakkene ikke skulle bli borte. Dessuten er det også vanlig å putte *chag ne* i bagasjen dersom man skal ut å reise, slik at ikke bagasjen skal forsvinne. Ungdommer kunne også fortelle meg at de klistret *chag ne* på eksamenspapirer for å få et godt resultat eller i eget mål da de spilte fotball, slik at motstanderen ikke skulle score. Alle disse eksemplene viser at *chag ne* sine bruksområder er svært allsidig. Samtidig sier dette noe om forholdet mellom ting og personer, hvor de fysiske skillene mellom dem forsvinner gjennom *chag ne*. Kraften fra Nechung kan sies å generer den relasjonelle forbindelsen, som bidrar til å øke eierens eller brukerens livskraft ved at for eksempel man skal unngå bilulykker eller at lommeboken blir stjålet. Denne forbindelsen mellom Nechungs kraft og brukerens livskraft forsterkes ytterligere ved at *chag ne* også kunne spises. Dawa, en gutt i begynnelsen av trettiårene, kunne fortelle meg at han spiste *chag ne* før han skulle på jobbintervju, mens Norbu spiste *chag ne* for å kurere sin nervøsitet foran en viktig hendelse. Dette kan sees i sammenheng med individers livskraft som bør styrkes for at man skal ha hell og suksess. Som jeg nevnte i

³⁸ Nechung er en guddom, som tidligere var ondskapsfull, men som nå er kontrollert og derfor villig til å hjelpe.

³⁹ Frøene er rødmalte for å unngå at de blir spist av innsekter, og at de derfor får lengre holdbarhet.

⁴⁰ Jeg opplevde selv dette, da jeg skulle sende pakker hjem til Norge. I India er det slik at postpakkene må pakkes inn i hvitt tøy, og da jeg på slutten av feltarbeidet skulle sende ett par postpakker til Norge, hjalp pala meg med dette. Han sydde tøyet fint rundt pappeskene, da han utbrøt: "Vent", nærmest til seg selv. "Har du puttet *chag ne* i dem?" spurte han meg. Jeg ristet på hodet. Han begynte å sprette opp de nesten-ferdige sydde pakkene, og fant fram ett par *chag ne* som han dyttet inn under det hvite tøyet i hver pakke. Ett par dager senere stod pakkene på trappen hjemme i Norge – hele og fine.

forrige kapittel, trengs ofte hjelp fra andre til dette formålet da man ikke kjenner tilstanden på sin egen lykke.

Religiøse objekter

En del tibetanere i Dharamsala bærer også på amuletter formet som ulike religiøse objekter, hvorav kraftens kilder har mange forskjellige opphav. Dette viser ytterligere at kraften ikke stammer fra personer som sådan, men kan genereres gjennom ulike ritualer eller praksiser. Norbu hadde for eksempel en *dorje*⁴¹ som han alltid bar på kroppen. Denne hadde han fått sendt fra sin onkel i Nepal, og onkelen hadde sagt at denne *dorje* hadde tilhørt en lama i det klosteret som Norbus far hadde tilhørt, da sistnevnte var munk i Tibet. Onkelen hadde videre sagt at Norbu alltid måtte gå med den. Da jeg spurte hvorfor, forklarte Norbu at det var på grunn av at den var beskyttende gjennom lamaens så vel som farens kraft generert gjennom ritualer og andre aktiviteter. At Norbu alltid bar den på kroppen mener jeg henviser til amuletten som en grenseskaper mellom person og omgivelser. Den grenseløse kroppen (jfr. forrige kapittel) blir dermed avgrenset, og hjelper til å beskytte personen mot skader fra andre vesener.

En annen populær amulett er *jinten*, som kan oversettes til beskyttende substans. Det er opprinnelig en hvit plastikkdel som får bønnehjulet på de personlige bønnehjulene til å dreie rundt. Gjennom å være på bønnehjulet blir plastikkdelen tilført kraften fra utallige mantra, og går dermed fra en plastikkdel til amulett. Den slites etter hvert av bønnehjulet på grunn av alle omdreiningene og bæres deretter på kroppen. Jeg så mange i Dharamsala som hadde knyttet denne på en tråd som de så hadde rundt halsen. En ung gutt i tenårene kunne blant annet fortelle meg at han hadde fått en slik av moren sin, da han skulle reise til Dharamsala for å gå på skole.⁴² Amuletter formet som religiøse objekt minner oss også på at det er en *kraft* det handler om og ikke personer som sådan.

Amullettenes beskyttende og styrkende kvaliteter

Som jeg har vist synes amuletter med iboende kraft kun å inneha beskyttende kvaliteter, mens amulettene med tilført kraft også kan inneha styrkende kvaliteter. Dette blir ytterligere bekreftet ved at amulettene med iboende kraft også kan bli tilført kraft, noe som gjør dem ekstra verdifulle. Dette synet finner vi igjen i tibetansk forståelsen av steder, som i tillegg til å være

⁴¹ *Dorje* er et lite septer som holdes i høyre hånd av lamaer under religiøse seremonier.

⁴² Mange tibetanske barn blir sendt til Dharamsala fra andre tibetanske bosettinger for å gå på den tibetanske skolen (TCV) der.

”naturlig” kraftfulle steder, også kan få tilført kraft, og dermed bygge seg opp en enda større status (Huber 1994a:358). En slik tilførsel av kraft til amuletter med iboende kraft vil gjøre dem ekstra verdifulle, da de dermed også vil inneha den etterlengtede dobbelheten; de vil både beskytte så vel som å styrke bærerens livskraft. Jeg hørte om to tilfeller av amuletter med iboende kraft som også var tilført kraft, og kilden til kraften kom i begge tilfeller fra forfedrene, gjennom at forfedrene selv hadde båret på amuletten. En slik overførsel kan forstås som *yang*. I tibetansk litteratur er *yang* ofte blitt oversatt til velstand (eng.: wealth), men dette mener jeg kun viser til deler av den tibetanske forståelsen av ordet. Jeg slutter meg derfor til Da Col som mener at alle objekter og vesener innehar *yang*, og at kraften kan sies å være knyttet til kjernen og vitaliteten til disse (Da Col, 2007:225). Både amuletter med iboende kraft og amuletter med tilført kraft kan dermed sies å inneha dobbelheten av å kunne styrke og beskytte. Jeg vil derfor si meg uenig med Samuel som påpeker at amulettene bare brukes til ett av formålet; som beskyttende instrument mot fiendtlige og onde ånder (1993:264). Amuletter virkefelt som beskyttende, så vel som forøkende, forsterkende og forbedrende for individers væren-i-verden, utgjør to viktige aspekter i tibetanernes helseforståelse, som jeg nevnte i forrige kapittel. Derfor vil jeg også argumentere for at bruken av amuletter er en helsefremmende aktivitet. Hva Wikan sier om balinesernes forståelse av helse: ”To be healthy is truly a way-of-being-in-the-world” (1989:299), mener jeg derfor også gjelder for tibetanerne.

Jeg skal videre i dette kapitlet undersøke et sentralt aspekt ved amulettene som jeg enda ikke har vært inne på. Amuletter bæres i de fleste tilfeller på kroppen, selv om også enkelte putter den i veska. Det synes likevel som det viktigste er å ha den i nærheten av eller på kroppen, og kroppen kan dermed sies å være et sentralt aspekt ved amulettens betydning. Viktigheten av kropp finner vi også igjen hos Andrewes, som viser at klær uten kropp er klær uten bevegelse, og det bare kun gjennom bevegelse at klær kan sies å representere sitt fulle potensial (2005:30). Det samme kan sies om amuletter; kroppens bevegelser er uunnværlig for amuletten, på samme måte som amuletten påvirker kroppen bevegelser. Jeg vil videre fokusere på det prosessuelle ved amulettbruk.

Utteksling og sosiale relasjoner

Bindleddet mellom amulett og bærer er, som jeg har vist, amulettens kraft, og derfor mener jeg at bruk av amulett viser til en form for utveksling, hvor sosiale relasjoner (bærer, amulett og kraftgiver) opprettholdes eller produseres. Ikke ved at de er separerte enheter, men ved å stå i et relasjonelt forhold. At sosiale relasjoner opprettholdes og skapes i utveksling er et av

kjerneelementene til Marcel Mauss velkjente verk, Gaven (1995), hvor utveksling sees som en grunnleggende prosess i alt sosialt liv, og ved å ta i bruk Mauss forståelse av utveksling ønsker jeg å bygge opp under Desprets kroppsperspektiv. Ifølge Mauss virker utvekslingen sosialt integrerende samtidig som de skaper og bekrefter relasjoner mellom individer. Utvekslingen trenger likevel ikke bare skje gjennom individer. Howell skriver at også forfedre (eller guddommer) kan være utvekslingspartnere, da utveksling mellom Lio (folkegruppen Howell har studert) bare kan gi mening hvis forfedre blir betraktet som legitime utvekslingspartnere (1989:434). Og på samme måte som Howell tar utgangspunkt i forfedrene, ønsker jeg å innlemme amulettens kraft som en del av amulettutvekslingen. Dette vil jeg illustrere med utgangspunkt i hvordan amala forteller om amulettene sine.

Amala bærer på mange amuletter, og hun har dem alltid på seg når hun går ut av huset. Det er likevel en av amulettene, som er mer dyrbar og kjær enn de andre. Den hun har fått av en Rinpoche, som tidligere bodde i nærheten av landsbyen hennes i Tibet. Da hun ble født, for over seksti år siden, var det denne Rinpoche som gav henne navnet sitt. Han var svært mektig og kraftfull, og var kjent for å blant annet å kunne gå på skyene. Dessuten gikk han alltid å bar på en hund, og da noen i landsbyen spurte hvorfor, svarte han at det var moren som var gjenfødt som denne hunden. Etter at kineserne invaderte Tibet flyktet amala til India sammen med familien sin. Flere fra landsbyen hennes gjorde det samme, også landsbyens Rinpoche, som senere døde i Sikkim.⁴³ Hun møtte reinkarnasjonen av denne Rinpoche en del år senere i Bodhgaya, og minnet er så sterkt at hun gråter når hun forteller om møtet: "Jeg fikk øye på ham først, uten at han enset meg, men så spurte han om navnet mitt. Da han hørte hva jeg het, synes han det var noe kjent, og han spurte hvem som hadde gitt meg det navnet. Jeg fortalte at det var han, i sitt tidligere liv. Verken han eller jeg klarte si noe mer, og vi gråt begge to. Deretter gav han meg en amulett, som jeg siden alltid har gått med. Amuletten ser 'normal' ut, men den er likevel svært verdifull for meg" Amuletten har hun nå pakket inn i et beskyttende skinn slik at den ikke skal bli ødelagt.

Jeg spør om hun kan fortelle om de andre amuletten hun bærer på, og hun forteller at en av dem er fra Mentsekhong, og skal ha helsebringende effekt, samt beskytte mot nöba. Hun har en brun amulett med kinesiske tegn på, og som ektemannen fikk på sin reise i Tibet. Hun vet ikke helt hva den skal beskytte mot. Hun bærer på flere slike amuletter som hun ikke husker hvor kommer fra eller dens betydning – men hun er sikker på at de beskytter. Blant annet sier hun at

⁴³ Denne Rinpoche døde av polio, en sykdom som også mange barn i Sikkim led av på den tiden, og ifølge amala, ofret Rinpoche seg slik at barna skulle blir friske.

en av amulettene er fra Sakya Rinpoche, og hun vektlegger at han har mye wang. "Derfor må amuletten vært god til å beskytte", legger hun til. Amala har også en annen gammel amulett, innpakket i en rød pose, som hun har hatt i over tretti år. Denne posen inneholder et voksstykke. Tibetansk voks. Hun spør om jeg vet hva voks er, og finner frem litt voks som hun gir meg: "til å forsegle brev", forklarer hun, men poengterer at hennes voks er fra Tibet og derfor mer spesiell enn den hun gav meg, som kommer fra India. Dessuten er hennes voks tilført mange mantra. Hun ramser opp noen, og repeterer at det virkelig er mange mantra innskrevet i voksen. Deretter forteller hun at amuletten gir samme beskyttelse som zi, og hjelper mot epilepsi eller slag. Hun fikk den en gang hun plutselig falt om på bakken, nærmest besvimte. Moren hennes hadde da blitt så bekymret at hun hadde fått sin onkel til å oppsøke en lama, som holdt til ved grensen til Tibet. I hele to dager måtte onkelen ri på hest før han kom frem. Amala tenker litt, og legger til at til og med ikke med hennes eldste sønn var født da. Deretter ler hun av min interesse for amuletter, og sier: "Jeg er så skrøpelig nå, det er derfor jeg må ha så mange amuletter på meg."

Historien belyser et bredt spekter av sosiale relasjoner. Det er ikke alle amulettene amala husker hvor kommer fra, eller deres betydning. Hun anser dem likevel som beskyttende, men ikke fullt så verdifulle som de amulettene hun vet hvor kraften kommer fra, og et av amalas poenger er at så lenge kraftkilden har mye *wang* må også amuletten være godt egnet til beskyttelse. Med utgangspunkt i dette poenget skal jeg komme inn på Despret sitt kroppsperspektiv, hvor kropp er å lære å bli påvirket og å kunne påvirke (2004), og for å forklare dette vil jeg bruke et eksempel fremsatt av Latour (2004), med utgangspunkt i parfymeindustrien: Med mål om at neser skal kunne registrere en serie av ulike dufter, *trener* parfymeindustrien opp neser gjennom bruk av *lukteutstyr*, og i løpet av treningsperioden endrer nesen seg fra å være en stum nese til å bli en "nese" som kan differensiere mellom de ulike duftene. Dette innebærer at man kan skjelne mellom mer og mer subtile forskjeller, samtidig som personen erfarer verden på en ny måte. Latour forklarer det på følgende måte: "body parts are progressively acquired at the same time as 'world counter-part' are being registered in a new way" (2004:207). Utstyret, som ikke kan sies å være en del av kroppen som den tradisjonelt blir definert (Latour 2004:207), er definitivt en del av kroppen forstått som å lære å bli påvirket og å påvirke (Despret 2004). Man kan dermed si at utstyret blir en del av det å ha kropp, og i eksempelet hentet fra parfymeindustrien blir både et sanseapparat produsert så vel som en sensitiv verden. Dufteutstyret (med alle tilhørende elementer) gjør dermed at personene drar nytte av en rikere duftende verden.

Bruken av amuletter kan forklares på samme måte; med mål om å forebygge lidelse blir amuletten tilført kraft fra en kraftkilde, og gjennom det jeg anser som en utveksling, har mottakeren forventninger basert på kraftkilden, og mottakeren vil bevege seg deretter. Hvis bæreren har stor tillitt til amulettgiveren, som for eksempel ved å påpeke lamaens *wang* som amala gjør, vil bæreren bevege seg i henhold til dette, men hvis tilliten mangler vil bevegelsene bli annerledes. Innledningsvis fortalte jeg om hesten Hans, som kunne lese kropper, ved at kroppene beveget seg i henhold til forventet utfall. Det samme gjelder for amulettbærerne som vil bevege seg etter forventninger og tillitt til amulettens kraftkilde. Dette gjør at amulettene, så vel som kraftkilden, må forstås som *en del av* kroppen, hvis forventning og tillitt er tilstede, vel og merke. Og ved å være en del av kroppen dreier det seg ikke om hva kroppen *er*, men hva kroppen får oss/ andre til å gjøre (Despret 2004:125). Som i Latour sitt eksempel, hvor nesen går fra å være stum til å bli en ”nese”, kan man også si at amulettbærerens kropp går fra å være uten beskyttelse, til å få beskyttelse. Kroppen kan på den måten sies å utvides, og på samme tid erfarer amulettbæreren verden på en spesiell måte.

Å si at amulettbæreren vil erfare verden på en spesiell måte, kan også sees i sammenheng med utvekslingen. Mauss poengterer at utvekslingen er sosialt integrerende, og det mener jeg nettopp er en del av å bli påvirket og påvirke. Gjennom amulettbruken vil bærerne bevege seg på spesifikke måter, og utvekslingen av amuletten bidrar dermed til at amulettbæreren så vel som kraftkilden blir sosialt sett en del av en spesifikk livsverden. Dette kan også innebære krav. Med bakgrunn i Mauss, skriver Howell at utvekslingsrelasjoner også er *moralske relasjoner*, og at utvekslingen kan sees som å uttrykke den moralske orden til et samfunn (Mauss 1974, gjengitt i Howell 1989:419). Dette bidrar til at utvekslingen inneholder enda et element, og det kan også sees som et ekstra aspekt ved det å påvirke, så vel som å bli påvirket. Dette kan forstås på den måten Mills beskriver den buddhisitiske praksisen prostrering.⁴⁴ Tibetanere prostrerer ofte foran en buddhastatue eller ved inngang til klostre, en praksis som handler om respekt, påkallelse og bønn. Det handler likevel om noe mer, foruten å vise til et statisk hierarki, bringer det også en dynamisk refleksjon av forpliktelser og lojalitet (2003:202). Relasjonen kan derfor også sees som en moralsk relasjon, og å utveksle og bære amuletter kan dermed uttrykke en moralsk forståelse. Dette fikk jeg særlig erfare i forbindelse med hvordan amulettkraften kunne reduseres. Jeg skal videre vise to aktiviteter som bidrar til kraftreduksjon.

⁴⁴ Ved prostrering blir forestilling om sosial overmakt, enkelt fortalt, brakt ned til fysisk rom gjennom kroppslig aktivitet (se Mills 2003 for mer utfyllende informasjon).

Moralske bevegelser

Som jente fikk jeg selv erfare moral uttrykkes i tilknytning til amuletter. Det er nemlig ikke alle amuletter en kvinne skal berøre. Første gang jeg erfarte dette var jeg på besøk hos pala og amala:

Vi satt i stua og drakk melkete, da jeg spurte pala om han kunne fortelle meg om sin tshø sung. Pala begynte å fortelle at han hadde fått den av en onkel som hadde vært i militæret. Det hadde begynt å brenne i teltet onkel sov i, men på grunn av amuletten som han hadde rundt kroppen hadde han berget livet. På grunn av brannen, og at det ikke var alle som hadde hatt på seg sin tshø sung, fikk alle soldatene ny amulett og pala hadde da fått onkelens gamle. Mens pala fortalte dette fant han frem amuletten, som han holdt den på betryggende avstand fra meg, og sa at jeg, som kvinne, ikke kunne røre den. Ifølge pala ville min berøring redusere dens kraft. Amala, som også var i rommet, forklarte at heller ikke hun fikk lov å ta i den, og hun kunne fortelle at hvis den for eksempel lå på stuebordet måtte hun rope på pala for at han skulle fjerne den.

Min kvinnelige kropp ville altså besudle amuletten, og jeg satt derfor på betryggende avstand. Så langt jeg vet gjaldt dette likevel bare den mektigste amuletten, *tshø sung*. Også i Norge fikk jeg erfare dette synet, da en tibetansk lege som bor i India, var på norgesbesøk. Sammen med min svigerfar snakket doktoren og jeg om amuletter, og han brettet etter hvert opp t-skjorten og viste en stor samling amuletter som hang i en tråd på hofta hans. Deretter tok han tak i en av amulettene, og fortalte at dette var en *tshø sung*, og at den ville hindre bæreren i å bli drept ved for eksempel knivstikk. Så ble han stille, og etter å ha tenkt litt sa han til min svigerfar: ”Du skal få amuletten”. Svigerfaren min lo, og sa at han helt sikkert ikke kom til å bli knivdrept, og at det var bedre om han beholdt den selv, eller kanskje Inger trenger den, sa han spørrende og så på meg. Legen svarte ikke, og det var i lang tid stille mellom oss. Jeg var spent på hva han skulle svare ut fra tidligere erfaringer med *tshø sung*, og tilslutt spurte jeg legen om kvinner kunne bære den. Han tenkte seg om og svarte først ja; at både kvinner og menn kunne bære den. Etter en stund svarte la han til: ”nei, faktisk så vil kvinner halvere dens kraft”.⁴⁵ Han hadde samme

⁴⁵ Forståelsen av at den mest kraftfulle amuletten ikke kunne brukes eller røres av kvinner, finner vi igjen innefor tatoveringspraksiser i Thailand. Der er de mest kraftfulle tatoveringen kun beregnet for menn (Svane 2007). Svane

forståelsen som pala og amala. Men hvorfor er det slik, hva er koblingen mellom kvinne og redusering av kraft? En gutt i tjueårene påpekte at kvinners berørelse av *tshø sung* medførte *dip*, og dette ville videre medføre at amulettens kraft ble redusert. Som jeg allerede har nevnt i et tidligere kapittel, er *dip* en type rituell forurensing, og er en av flere sentrale årsaker til at det skjer uheldige hendelser i hverdagen (Samuel, 1993:163).⁴⁶ Kvinners besudling blir forklart av Diemberger (1993), som har gjort feltarbeid i et tibetansk samfunn i Nepal. Diemberger beskriver blant annet at det å fødes som kvinne anses som en ”lavere” form for gjenfødelse, enn det å fødes som mann. I tillegg assosieres gjerne kvinner mer til *dip* enn menn, og at det derfor er vanskelig for dem å få tilgang til hellige krefter i det religiøse livet. *Tshøsung* et godt eksempel på nettopp dette. Også flere andre antropologiske studier avdekker at tibetanske kvinner anses som mer urene og besudlende enn tibetanske menn. Huber (1994a) skriver for eksempel om ekskludering av kvinner fra hellige steder. Både Diemberger og Hubers eksempler viser forståelsen om at kvinner er mer besudlende enn menn. Dette kan videre forstås som å være en del av en større moralsk forståelse blant tibetaner. Jeg opplevde likevel ett unntak i forhold til *tshøsung* og kvinneberøring. En mann slutten av trettiårene brydde seg ikke om denne type snakk, og mente at det var ”gamle folk” som snakket slik. Jeg fikk derfor lov å ta på hans *tshøsung*. Det kan derfor tenkes at synet på kvinner som urene og besudlende er omstridt blant tibetanere.⁴⁷

Det er heller ikke bare kvinnekroppen som kan redusere amuletters kraft, også andre kroppsaktiviteter kan påvirke amuletten på en uheldig måte. Blant annet kunne en tidligere soldat, som hadde kjempet for India i krigen mot Bangladesh på begynnelsen av 1970-tallet, fortelle at de få tibetanske soldatene som hadde blitt drept muligens hadde blitt det fordi de ikke hadde vært påpasselig med å holde amuletten ren. Urenhet eksemplifiserte han med at noen soldater hadde hatt samleie uten å ta av seg amuletten. Dette synes igjen å være rettet mot kvinner og *dip*, men Sherry B. Ortner (1973), som skriver om besudlende kroppsaktiviteter blant sherpaer, en tibetansk gruppe i Nepal, påpeker at samleie anses som urent for begge parter. Og da også en kvinne fortalte meg amuletten måtte tas av ved samleie, vil jeg tro at også for dem jeg snakket med ble samleie ansett som urent for begge parter. Å se på amuletten som en del av kroppen, ikke som hva kropp *er*, men hva det får kroppen til å *gjøre* (Despret, 2004:125),

vet ikke helt hvorfor det er slik, og fremsetter hypoteser som at menn blir ansett som mer ærbare enn kvinner, og at menn har behov for andre type tatoveringer (2007:34).

⁴⁶ Enkelte hadde også amuletter hvor virkefeltet var mot *dip*.

⁴⁷ Dette finnes for eksempel kvinner i høye posisjoner innenfor buddhismen, som f.eks. Khandro Rinpoche (se Diemberger 1993 for flere eksempler).

belyser dermed at amulettene og dens kraftkilde også kan få tibetanske kropper til å uttrykke moralskhet på bakgrunn av at amuletten er blitt en del av kroppen.

Videre er de to nevnte eksemplene, kvinners berøring og samleie, en del av en større moralsk forståelse som man finner jeg i andre tibetanske områder (jfr. Huber, Diemberger og Ortner). Og i denne forståelsen finner vi også et moralsk hierarki, hvor ulike buddhaer, andre høyt verdsatte guddommer og personer som blir anerkjent som inkarnasjoner er de øverste uttrykkene for moralske vesen (Huber 1994b:50), mens personer som trenger amuletter står betraktelig lavere i dette hierarkiet. Utveksling av amuletter kan dermed også sies å bekrefte sosiale posisjoner, hvor giverne som blir betraktet som å gi de best beskyttende amuletter er høyt verdsatte moralske vesener, mens mottakeren kan anses som mer umoralske, og trenger de moralske veseners hjelp i hverdagslivet.

Å se amuletter som en utvidelse av kroppen, fremsatt gjennom utveksling, belyser altså sentrale aspekter ved amulettbruk: bæreren blir gjennom påvirkninger sosialt integrert og en del av en særegen livsverden som blant annet kan uttrykkes gjennom moralske aktiviteter. Å bruke amuletter innebærer dermed også krav om forpliktelser og lojalitet, i tillegg til beskyttelse.

I begynnelsen av dette kapittelet beskrev jeg amala som tok på seg flere amuletter etterfulgt av en tykk kjole. Hun skulle ut av huset, og jeg vil neste kapittel vise hvorfor det er særlig viktig å bruke amuletter når man går *ut* av huset.



Bilde 11. Yu



Bilde 12 . Chag ne

Bilde 13. Tshøsung



Figur 14. Jinten , en bøyd nål og en sung khor er hengt på en nagpo godu



Figur 15. Amala med sin mest dyrbare amulett

5 Tibetanske hus i Dharamsala

Allerede første gang jeg var der la jeg merke til det fargerike gelenderet av plastikkblomster som hang under taket i stua til amala og pala.. Gelenderet var festet i midten av taket, og hang i buer mot takets fire hjørner. Det var ikke vanskelig å få øye på, da blomstene utgjorde en fargerik regnbue, med sine gule, lilla, røde og rosa farger. Blomstene var ikke så fargerike som de så ut til å ha vært en gang, så det var tydelig at gelenderet hadde hengt der en stund. Jeg tenkte først at dette var en av de mange plastickingene som ble brukt til dekorasjon i hjemmet. En dag spurte jeg likevel om gelenderet hadde blitt hengt opp for en spesiell anledning. Jeg hadde losar⁴⁸ i tankene. Amala, som ikke virket overrasket over spørsmålet i det hele tatt, fortalte at gelenderet var blitt hengt opp da de flyttet inn i huset, for fire år siden. Da hadde de tilkalt en munk, for å få utført et rituale i forbindelse med innflyttingen kunne hun fortelle, og det var også i den forbindelse gelenderet ble hengt opp. Meningen med dette ritualet var å rituelt rengjøre huset, og utdrive all ondskap, fortsatte hun. Overrasket over svaret, men ikke mindre nysgjerrig spurte jeg hvilken ondskap det dreide seg om. Amala sukket oppgitt, nesten litt brydd, og sa: "Åh, det er altfor mye ondskap (evil)! Men når du lærer om det fra foreldrene dine som liten, har du ikke annet valg enn å tro på det."

Under feltarbeidet viste det seg at mange var opptatt av ondskapen som amala fortalte om, og det ble knyttet mye hverdagsaktivitet til dette. Bruken av amuletter, som jeg beskrev i forrige kapittel, kan for eksempel sees som en slik aktivitet. I dette kapittel vil jeg vise at tibetanerne ikke trenger å få hjelp av en lama eller annen kraftkilde for å få bukt med denne ondskapen, men at tibetanerne også kan utføre ritualer selv. I disse praksisene kan huset tas i bruk som et middel for utførelsen av egne hverdagslige ritualer, samtidig som huset blir en måte å få kontroll over ens væren på

At huset tas i bruk på denne måten viser også at å hus kan forstås som mer enn fysiske strukturer og arkitektoniske utforminger, også i en diasporatilværelse i Dharamsala hvor tibetaneren ofte bor i små og trange leiligheter. Marianne Gullestad skrev i en artikkel at "(e)n bolig er på samme tid både skapt av mennesker og en ramme for menneskers liv. Menneskene

⁴⁸ Losar er tibetansk nyttår.

skaper husene, og husene skaper menneskene og deres livsbetingelse (1989:51). Denne dobbeltheten ved huset som Gullestad viser til, vil danne utgangspunktet for dette kapittelet, hvor jeg skal beskrive bruken av tibetanske hus i Dharamsala sett i forbindelse med hverdagslige praksiser.

Det blir bygget hus overalt i verden, og hus som kan brukes til så mangt. Det være et hjem, et sted for å hvile, for å arbeide og for tilbedelse, for å nevne noe. Derfor er det heller ikke så rart at studiet av huset som en bygning og som en sosial kategori har blitt et fruktbart fokus for empirisk forskning (Howell 2003:16). Huset blir ansett som en god innfallsvinkel til å studere den sosiale verden til husets skapere, så vel som kulturen(e) de er en del av (Waterson 1997: xv). Det finnes utallige tilnærminger til studiet av huset, som alle kan gi et rikt utbytte når det kommer til sosial og kulturell kunnskap.⁴⁹ Om huset og analysen av det, sier Signe Howell så treffende at de er "goldmines of symbols and meaning because building reveals indigenous ideas and values about social life (...)" (Howell 2003: 21). Ved å analysere bruken av det tibetanske huset vil jeg gi en bredere forståelse av den tibetansk livsverden i diaspora.

Tibetanske hus i Dharamsala

De tibetanske husene, malt i lyseblå, lysegrønne, lysegule og hvite farger, klatrer opp langs åsryggene i Dharamsala. De er bygget tett sammen, og ser nærmest ut til å kappes om å komme først opp til fjelltoppene. I utforming skiller de seg ikke nevneverdig fra de indiske husene, men det er likevel lett å peke på hvor det bor tibetanere. På hustakene eller takterrassene henger det *lungta*-flagg i grønne, gule, hvite, røde og blå farger. I tillegg har mange også hengt opp det tibetanske flagget, som er lettgjenkjennelig med sine to snøløver rammet inn av en gul ramme, og med blå og røde kryssende striper som møtes i en sol i midten av flagget. Flagget vaier stolt i vinden, men vitner samtidig om at det ikke er i India tibetanerne ønsker å være. Det er få tibetanere som bor i enebolig i Dharamsala, de fleste leier små leiligheter med ett eller to rom.⁵⁰ Toalettet er ofte utenfor, og deles av mange. De heldigste har innlagt vann, og kan ta oppvasken eller morgenstellet inne. Mange inngangsdører er dekket av fargerike tepper, som er dekorert med forskjellige tibetanske symboler. Bak teppene er plakater og klistermerker klistret på døren.

⁴⁹ Det finnes ikke én definisjon eller tilnærming til huset som begrep, siden det er mer et fokus på samhandlingen mellom arkitektur og folk. Dette medfører en viss fare for tvetydighet i betegnelsen av hus, og dens relasjon til begreper som 'hushold'. Stephen Sparkes mener likevel at dette heller kan sees som en styrke enn svakhet, da relasjonene mellom disse ulike analysenivåene kan resulterer i nye innsikter i samfunn og kulturer (2003:1).

⁵⁰ Etter å ha besøkt andre tibetanske bosettinger i India, forstår jeg at det er mer vanlig å bygge egne hus der. At mange leier leiligheter i Dharamsala, skyldes nok både høyt prisnivå og knapphet på tomter.

Klistermerkene, som er buddhistiske symboler, bringer hell og lykke til dem som bor innenfor, mens plakaten skal hindre det onde i å komme innenfor.

Denne plakaten, som de fleste ytterdører til tibetanske hjem i Dharamsala har påklistret, er et bilde av en gul skilpadde, som symboliserer *Manjushri* (Buddha for visdom). Skilpadden ligger på ryggen med beskyttende ild rundt seg, og innenfor denne flammen, kan man se en symbolsk manifestasjon av de fem elementene de tibetanske astrologene jobber ut i fra; ild, jord, metall, vann og tre, sammen med de tolv dyremanifestasjonene av tolv guddommer. Dette representerer både de tolv månedene og syklusen av tolv år. På plakats øvre del er det talismaner som representerer henholdsvis Kalachakra, Padmasambhava, Avalokitesvara, Manjushiri og Vajrapani, som alle er beskyttende guddommer. Denne plakaten er ikke tilført kraft gjennom en lama. Plakats kraftkilde kan i stedet sies å være symbolene som er på den. I forrige kapittel nevnte jeg Mills (2003) sin terminologi for beskyttelse, og at amuletter med iboende kraft kan sees som en statisk form for beskyttelse ved at den ikke trenger noen oppfølgende aktiviteter for å fungere beskyttende. Plakaten kan sees under samme beskyttelseskategori. De av tibetanerne som jeg snakket med og som hadde en slik plakat på døren, sa at de hadde fått hengt den opp da de flyttet inn, og den blir gjerne hengende over døren i lang tid, noe som ofte synes gjennom falmede farger.

Innenfor andre tibetanske områder finner vi lignende eksempler på beskyttelse. I Ladakh males rød beskyttende maling rundt husets vinduer og dører, for å hindre ødeleggende krefter i å trenge inn (Mills 2003:166). Og fra sine studier i en landsby i Tibet beskriver Heidi Fjeld hvordan bønder beskytter sine hus både ved den indre og en ytre dør. Den indre døren beskyttes av amuletter som er gitt tilført kraft, mens på den ytre døren plasseres magiske symboler i form av skorpioner og fordelaktige tegn. Sistnevnte former for beskyttelse involverer ikke religiøse eksperter, og blir plassert der på eget initiativ. Amulletten derimot, blir gitt av en religiøs ekspert i respons til et problem i det særskilte huset (2006:289). Plakaten som henges opp på døren i Dharamsala, kan dermed sees i tilknytning til en utbredt måte å beskytte husene på.



Bilde 16 & 17. Plakten gir døren et rituellet aspekt, samtidig som den hindrer ødeleggende krefter å komme inn husets åpninger.

I Dharamsala er det astrologikontoret som lager plakaten, og den kan kjøpes i en butikk drevet av Mentsekhong. På oppslagstavlen på astrologikontoret henger en engelsk beskrivelse av plakaten: "Som beskyttelse mot onde ånder kan man kjøpe en plakat fra bokhandelen (10 Rs.), og henge den på døren for å forhindre ondskap i å trenge inn i huset" (min oversettelse). Dolma forklarte at mange tibetanere henger denne plakaten på døren for å beskytte seg mot inntrengning av *nöba*. Jeg mener derfor at det tibetanske huset på mange måter kan forstås som den tibetanske kroppen. Som jeg har nevnt tidligere, kan den tibetanske kroppen forstås som åpen ved at den står i et konstant relasjonelt forhold til omgivelsene. Opphengingen av denne plakaten gjør at jeg anser også huset som åpent, hvor plakaten, på samme måte som amuletten

avgrenser kroppen, avgrenser huset fra omgivelsene. For menneskene som bruker huset i disse praksisene kan huset derfor fungere som et ekstra lag beskyttelse mot utvendige trusler. Huset brukes likevel ikke bare til å avgrense og dermed å stoppe ondskap, menneskelige aktiviteter i huset fyller det med rituelt skitt, og huset gjøres på den måten urent. Dette kan ikke plakaten hindre, og huset må derfor rituelt renses hver dag.

Huset; et aspekt av helsefremmende aktiviteter

I kapittel to skildrer jeg en morgen i et tibetansk hjem, hvor pala utførte det daglige morgenritualet. Går man ut på gata i Dharamsala tidlig en morgen, vil den tette eimen av røkelse som siver i luften avslører at dette er en vanlig religiøs praksis i de fleste tibetanske hjem. Jeg lot meg stadig fascinere av dette ritualet, som alle så ut til å praktisere. Jeg skal nå gi et utdrag fra en morgen i hjemmet til ”tante”. Tante er en eldre tibetanske dame, som jeg ble introdusert for via Norbu. De var begge fra samme landsby i Tibet, og derav navnet tante, som jeg selv også tok i bruk:

Klokken var halv seks da jeg våknet i stua til tante. Tante var allerede våken, og jeg kunne høre hennes svake mumling av den velkjente mani-mantraen fra kjøkkenet. Smilende kom hun inn i stua med ett glass varmt vann til meg, før hun fort forsvant ut på kjøkkenet for å så komme tilbake med et eggeglass fylt av te. Eggeglasset plasserte hun på alteret, som stod i det ene hjørnet i stua. Alteret var tettpakket av bilder av Dalai Lama og andre viktige lamaer og guddommer. Det var også funnet plass til en kokosnøtt, samt to boller fylt med tsampa og tørket ris. De sistnevnte elementene var ofringer til guddommene.

Etter å ha ofret dagens første te til guddommene, kom tante med en kopp te til meg også, og mens jeg gikk på kjøkkenet for å vaske meg og pusse tenner, fylte tante de syv messingbollene som stod på alteret med vann. Deretter tente tante røykelse, som etter hvert fylte hele det lille hjemmet hennes med en søt lukt. Bønnebøkene som lå på bordet lot hun være, fordi hun ikke kunne lese. Da jeg hadde drukket opp teen, sa tante ivrig: ”Kom, så går vi”. Tante skulle gå en av sine tre daglige runder rundt Dalai Lama sin eiendom, og jeg skulle bli med. Etterpå ventet frokost.

Som denne episoden illustrerer blir rommet rituelt renses av røkelse. I sitt feltarbeid blant eksiltibetanere i India, beskriver også Axel Strøm (1995) hvordan hans informanter regelmessig utførte ritualer for daglig renselse og beskyttelse. Hans informanter tar i bruk en *sang thab*

(røykelsesovn) for denne aktiviteten. Røkelsesovnen ble plassert i hagene tett i tett til husene. Ingen av mine informanter hadde en slikt røkelsesovn, noe som selvsagt kan skyldes at ingen av dem hadde egen hage. Jeg mener likevel at den daglige bruken av røkelsesovnen, kan forstås som på samme måte som morgenritualet.

Strøm skriver at ritualet også ble brukt som beskyttende praksis, og på samme måte kan man si at morgenritualet innebærer beskyttelse så vel som å rense rommet rituelt. Ritualet inneholder også ofringer av et eller annet slag. Det være ofringer av vann, røkelse og/eller lys, te og/ eller mat. Dessuten leser også mange buddhistiske tekster eller resiterer mantra. Jeg fikk aldri helt definert hvem denne ofringen gjøres til, men flere påpekte *lha*. *Lha* kan forstås som en samlebetegnelse for ulike guddommer. Jeg vil derfor støtte meg til Samuel som foreslår at ofringen kanskje er mer til en guddom som en samlende betegnelse, som for eksempel å samle Buddha, Avalokitesvara og Dalai Lama til en enkeltstående beskyttende figur, heller enn at ofringen er til en høyst atskilt krets av guddommer (1999:102). Bønnene, som ble resitert i forbindelse med ofringen, ble som oftest gjort til spesifikke beskyttende guddommer, som Palden Lhamo og/ eller Nechung. Morgenritualet inneholder dermed flere aspekter, hvor mange var ment for å blidgjøre guddommer, og for å få deres gunstige kraft. Tsultrim gav meg følgende forklaring på morgenritualet: ”Hver morgen rydder vi i hjemmet. Deretter ofrer vi vann til ulike ånder og guddommer. Så fortsetter vi med å resitere ulike mantra. Hvilke mantra som resiteres avhenger av personlige preferanser. Dette gjøres for å få tak i kraften til thanka-maleriene og buddhastatuene. Disse innehar en kraft som man ikke ser, men som finnes overalt i rommet. Tilslutt brenner vi røkelse for å rense hjemmet”.

Tsultrims forklaring gir innblikk i et annet sentralt aspekt ved morgenritualet; ved å ofre mat eller veske til guddommene, samt gjennom ord, påkalles guddommene for å gi husets medlemmer beskyttelse og å øke deres lykke. Sonam har en liknende forklaring: ”Lukten fra røkelsen sviver opp til *lha* som spiser den og som samtidig sender krefter tilbake til dem som gjør ofringen. Dette gjør at det er spesielt gunstig for mennesker. *Lha* bringer menneskene lykke, hell, helse, velstand: Alt.” Jeg spurte Sonam videre om dette kunne forstås på samme måte som amulettbruk, og da svarte han at amulettbruk og morgenritualet kunne forstås på akkurat på samme måte. Også Samuel påpeker at morgenritualet ikke bare blir gjort som en beskyttende praksis, men for å skape positiv innflytelse, hell og lykke for ritualets deltakere (1993:183).

Huset i Dharamsala brukes som et forsøk på å kontrollere den ukontrollerbare livsverden, ved å gjøre det om til et avgrenset, rituelt sted. Rituelle praksiser som gjøres i tilknytning til huset bidrar også til at huset inngår i folks helseforståelse. Denne forståelsen finner vi igjen hos

Mills (2003), som skriver at konstruksjonen av huset kan sees som et "fulcrum of 'popular' health care" (2003:167). Sett i forhold til huset som et sted for rituell praksis, brukes de tibetanske husene i Dharamsala på mange måter likt sett i forhold til andre tibetanske områder. I diasporatilværelsen vil likevel huset også skape en ramme for menneskene og deres livsbetingelser (jfr. Gullestad 1989). Dette skal jeg se på videre.

Det tibetanske huset i Dharamsala: et mikrokosmos?

Det er ikke skrevet noe særlig om huset i tibetansk diaspora, ei heller er det skrevet mye om lokal arkitektur i litteraturen fra andre tibetanske områder. I litteraturen hvor tibetanske hus blir nevnt, blir det gjerne beskrevet som et mikrokosmos på bakgrunn av den tredelte organiseringen i huset og de sosiale og rituelle aktivitetene (Fjeld 2006, Samuel 1993, Strøm 1995).⁵¹ De tradisjonelle, tibetanske husene i Tibet består av tre etasjer, og denne fysiske tredelingen henviser til den kosmologiske tredelingen av *lha*, *mi*, *lu* (guddommer, mennesker og vannånder) som jeg nevnte innledningsvis i denne oppgaven. I disse husene blir alteret plassert i huset øverste etasje. Den midterste etasjen er forbeholdt hverdagslige aktiviteter, mens kjelleren blir brukt til oppbevare jordbruksredskaper og dyr (se for eksempel Mills 2003: 155-157, Fjeld 2006: 275-284). Denne vertikale tredelingen viser også til underliggende prinsipper for renhet og urenhet, hvor kjelleren blir ansett som det skitneste stedet, mens den øverste etasjen blir ansett som renest. Fra sine beskrivelser av hus og kosmologi i Ladakh, skriver Mills at det ikke finnes en absolutt regel for slik vertikal tredeling. Flere av husene hvor han gjorde feltarbeid hadde kun én etasje, noe som skyltes økonomiske faktorer. I stedet for en slik vertikalstruktur over tre etasjer, ble kontrasterende aktiviteter og forbindelser uttrykket i en horisontal plassering (2003:157). Den horisontal plasseringen synes vanskelig i Dharamsala, da leilighetene ofte var små og trange. Det betyr likevel ikke at underliggende prinsipper om renhet og urenhet ikke var tilstede i folks forståelse. I de husene jeg besøkte ble taket ansett som det reneste stedet, og religiøse bøker ble plassert øverst mot taket. Også på stueveggene fantes et slik hierarki av renhet, hvor det viktig å henge bilder av guddommer og lamaer høyt oppe. Høyere enn familiebildene, som også ofte tok en stor del av veggplassen. Dette ble forklart med at guddommer og lamaer var mer viktig enn oss mennesker. Gulvet ble ansett som skittent, og jeg ble selv ved en anledning snakket til da jeg plasserte bøkene mine på gulvet, og ikke bare plasserte jeg dem på gulvet, jeg berørte dem også med føttene. Flau, tok jeg bøkene opp fra

⁵¹ Unntaket her er religiøs arkitektur, og en slik dominerende vektlegging av monumentale og formelle bygninger finner man igjen i de fleste arkitekturniske studier (Fjeld, 2006: 296).

gulvet og plasserte dem på bordet. Det er altså den nevnte tredelte organiseringen i huset og de tilhørende sosiale og rituelle aktivitetene som gjør at husene blir betegnet som et mikrokosmos. Til tross for at husets fysiske strukturer kan bidra til at det blir vanskelig å opprettholde kosmologiske elementer, vil jeg argumentere mot forståelsen av huset som et mikrokosmos. Jeg forstår da begrepet mikrokosmos ut fra den måten Bourdieu (1977) bruker det i sin beskrivelse av Berberhuset. Bourdieu viser at det er motsetninger i Berberhuset som danner grunnlaget for organiseringen av huset, og viser videre at det er det samme prinsippet som finnes mellom huset som helhet og resten av universet, bare på speilvendt måte. Relasjonen mellom huset og de utvendige omgivelsene kan dermed, ifølge Bourdieu, sees i det binære begrepsparet mikrokosmos og makrokosmos.⁵² Eller som Gullestad skriver: "huset er en liten modell av samfunnets kosmologi" ('1989:52).

For det første mener jeg at bruken av mikrokosmos og makrokosmos forhåndsdefinerer en grense mellom utsiden og innsiden av huset. Som jeg har vist i dette kapittelet opplever ikke tibetanerne nødvendigvis husets fysiske strukturer som en grense mellom innsiden av huset og omgivelsene rundt. Plakaten som henges over døren er godt eksempel på nettopp dette. Tim Ingold påpeker at ingen elementer som tilhørere landskapet er, i seg selv, en grense. Det kan bare bli en grense, eller en indikator på en grense, i relasjon til de aktivitetene menneskene gjør, og for hvem det blir betraktet eller erfart som grenser (Ingold, 2000:193). Jeg mener derfor det er viktig å se på grenser i forhold til hvilke aktiviteter som utføres. For det andre indikerer også mikrokosmos og makrokosmos fastsatte og statisk organiserte helheter som, ifølge Roy Ellen, bidrar til en illusjon av stabilitet og ensartethet (1986:28). Ellen påpeker at mikrokosmos bare kan lede vei inn i et symbolsk system, og ikke favne den konstante tilstanden av gjensidig refleksjon, brytning og endring (1986:28). Jeg er enig med Ellen, og heller enn å se huset som et mikrokosmos, vil jeg fremheve at aktiviteter tilknyttet det tibetanske huset i Dharamsala reflekterer kosmologiske elementer og aspekter. Aktivitetene produserer og reproducerer tibetanernes livsverden, ikke ved at det står skrevet i husets strukturer og gjenstander, men ved at de blir kroppsliggjort gjennom folks bevegelser og samhandlinger, hvor både refleksjon, brytning og endring er tilstede.

⁵² Selv om Bourdieu sitt utgangspunkt er strukturalistisk, er det tydelig at han begynner å nærme seg en praksisorientert perspektiv i beskrivelsen av Berberhuset. Hans hovedinteresse er ikke i de binære motsetningene som sådan, men internaliseringen av de kulturelle verdiene som finnes i disse strukturene.

Hus som en del av en livsverden

Jeg startet kapittelet med å fortelle om en aktivitet som amala utførte i forbindelse med innflyttingen i huset hennes i Dharamsala. Dette mener jeg er et godt eksempel på hvordan huset er et viktig aspekt i en kontinuerlig prosess av sosial samhandling og helsefremmende aktiviteter, og hvordan huset skapes meningsfullt til et hjem. En eldre mann fortalte at da han kom til Dharamsala på slutten av 1960-tallet hadde husene tynne vegger og blikk til tak. Husene ble bygget med tanke på at tibetanerne snart skulle returnere til Tibet, men måneder og år gikk uten at så skjedde. Tibetanerne bygget etter hvert mer solide og permanente hus, og de ble skapt meningsfullt til hjem, og som amala sin historie viser innebærer det, for mange tibetanere, å kosmologisk bearbeide de fysiske strukturene også *før* innflyttingen.

Gjennom aktiviteter tilknyttet det tibetanske huset i Dharamsala, som reflekterer kosmologiske elementer og aspekter, blir husene en del av en livsverden. Flaggene, som er en del av denne livsverden, vaier i vinden på hustakene og påpeker at det ikke er her beboerne geografisk vil være. Som huset ikke må forveksles med fysiske strukturer, må heller ikke sted forveksles med sosialt landskap. Dette skal jeg forklare nærmere i neste kapittel.



Bilde 18. En mann viser respekt for Dalai Lama, ved å bøye hodet og presse håndflatene sammen. Dalai Lama er svært respekter blant tibetanere.

6 Tillitt og muligheter i diasporatilværelsen

”Har du en tittel på oppgaven din?”,
spurte Lhakpa, en mann i førtiårene.
”Nei”, svarte jeg tankefullt.
”Da vet jeg hva du kan kalle den: Tro det, eller ei!”

”Tror du på det?”, spurte Norbu da vi satt på en av de mange kafeene i McLeod. Jeg drakk ingerfær-sitron-honning-te, mens han drakk den vanlige melketeen. Vi hadde nettopp vært hos en lama som hadde utført mo på bakgrunn av spørsmål jeg hadde stilt vedrørende avhandlingen og jobbmuligheter i etterkant. Norbu hadde spurt om han kom til å få visum til Canada. Jeg tenkte hardt og lurte på hva jeg skulle svare. ”Jeg vet ikke. Jeg håper det stemmer” svarte jeg ærlig, og jeg så på ansiktet til Norbu at dette var feil svar. ”Du må ikke håpe, du må tro!” formanet han, nærmest sint i stemmen.

Tro (belief) var et viktig ord for tibetanerne når de fortalte meg om amulettene sine. I de fleste samtaler om amulettbruk sa de minst én gang at uten tro vil ikke amuletten virke. Andre kom med påstanden: ”Tibetanere tror ikke på amuletter lenger”. I dette kapittelet skal jeg undersøke den emiske bruken av ”tro”, og vil på den måten vise til to sentrale poenger.⁵³ For det første viser tro til en diskurs blant tibetanere i Dharamsala om det å være tradisjonell eller moderne, hvorav folkereligjøre aktiviteter forstås som det ”tradisjonelle”.⁵⁴ Min empiri tilsier at de såkalte ”tradisjonelle” aktivitetene ikke forsvinner. I stedet tar tibetanerne i bruk det som finnes av hjelpemidler, også for å gripe nye muligheter i diaspora. Dermed er vi inne på mitt andre poeng om bruken av ”tro”. Å si at man tror kan også forstås som det å ha tillitt, og på bakgrunn av dette vil jeg argumentere mot hegemoniske forståelser av diasporatilværelsen, ved å vise at sosialt landskap er ikke stedsavhengig.

⁵³ Innefor faget har ”tro” vært et sentralt analytisk begrep, og særlig i rasjonalitetsdebatten, på 1970 og 1980-tallet, var ordet gjenstand for debatt.

⁵⁴ Jeg vil ikke bruke ”tradisjon”, ”tradisjonell” og ”moderne” som analytiske begreper, men med referanse til hvordan de blir brukt av tibetanerne selv.

”Tibetanere tror ikke på slikt”

En av de første jeg snakket om amulettbruk med var Pema, en gutt i slutten av tjueårene. Han er født og oppvoks i en tibetansk bosetting i Ladakh, men bor nå i Dharamsala sammen med sin franske kjæreste. Jeg hadde fortalt ham at jeg skrev en masteroppgave, og at jeg var i Dharamsala for å samle materiale. Han spurte meg hva jeg skrev om, og jeg svarte amulettbruk. Da så han på meg og svarte avvisende: ”Tibetanere tror ikke på slik lenger!” I tillegg la han til: ”I alle fall ikke i Dharamsala”. I følge ham burde jeg reise til andre steder hvor folk var mer ”tradisjonelle”, for det var på mer avsidesliggende steder at jeg kunne finne folk som trodde på slikt. Han fortalte meg videre at han som liten hadde at trodd at ånder kunne påføre *nöba*, men at han nå hadde skjönt at det ikke var slik. Ånder var kun en konstruksjon laget i sinnet. Ved en senere anledning, da jeg hadde lært det tibetanske hverdagslige ordet for amuletter (*thunga*), og en tilfeldig person spurte hva jeg studerte, svarte jeg at jeg studerte bruken av *thunga*. Han lo godt, og la til: ”Ja, alle tibetanere bruker *thunga*”, så tok han seg til halsen, og trakk frem sine røde *sungdu* for å vise at han selv gikk med en.

I etterkant av disse hendelsene forstår jeg at Pema delvis kan ha misforstått i forhold til ordbruken min. Svaret hans peker likevel til en diskurs som absolutt er tilstede i Dharamsala, og da særlig med meg, som *ingjyi*, til stedet. Det handler om det tradisjonelle versus det moderne. Dette finner vi også igjen hos Strøm, som argumenterer for at det moderne og det tradisjonelle er en sentral diskurs i det tibetanske livet i India: ”These contexts, which are counterposed and mutually defined by each other, are frequently referred to with the terms modern and traditional, particularly by young and educated people” (1997:35). Ifølge Strøm er det altså de unge og utdannede tibetanere som ser seg selv om moderne, og disse har ofte et kompleks og ambivalent forhold til tradisjon, her forstått som blant annet sosiale skikker og religiøse ritualer som har blitt overført fra en generasjon til den neste. (1997:35-37). Det er denne diskursen jeg mener Pema poengterer ved sin bemerkning om at ingen bruker amuletter lenger, og han faller selv under begge kategoriene ung og utdannet. Strøm nevner at utdanning som en viktig faktor i denne diskursen, ved at tibetanerne har fått sekulær utdanning, samtidig som mange tibetanske barn blir sent på internatskole, hvor de blir isolert fra det ”tradisjonelle” livet i bosettingene (1997:37). En annen faktor, som jeg anser som sentral i modernitets-diskursen er alle turistene som særlig kommer til McLeod Ganj (for studie av turistene, se Nilsen (1999) sin beskrivelse av backpackere i McLeod Ganj).

I artikkelen *The Credible and the Credulous: The Question of ”Villagers’ Belief” in Nepal* skriver Stacy Leigh Pigg om sin studie av sjamaner på 1980-tallet, og hun forteller at det var

viktig for hennes informanter å snakke om hvorvidt sjamaner kan tros på, eller hvem som tror på dem. For informantene ble deres egen eller andres tro satt opp mot vitenskapen, og noen av disse folkene mente at de hadde en moderne bevissthet ved å assosiere troen på sjamaner med en klart avgrenset ”andre”, som ble ansett som tradisjonell. Andre fortalte hvor nødvendig det var med sjamaner, samtidig som de var sterkt kritisk til dem. Flertallet av informantene ville likevel pendle mellom de ulike posisjonene, og tok i bruk ulike holdninger avhengig av konteksten (1996:161-162). Jeg finner hva Pigg skriver om folks holdninger til sjamaner interessant, og mener at amulettbruken til en viss grad kan forstås på samme måte. Blant noen tibetanere var den en ambivalens, hvor folk pendlet frem og tilbake hvorvidt de trodde på amuletter eller ikke. De fleste jeg ble kjent med eller tilfeldig snakket med bar likevel amuletter på kroppen.

Gjennom denne oppgaven har jeg likevel vist at aktiviteter, som Pema anser som tradisjonelle, *blir* utført i Dharamsala. Min empiri viser videre at aktivitetene blir utført av unge så vel som gamle, og av tibetanere født i India så vel som tibetanere født i Tibet. Hvordan kan vi forstå at tibetanske folkereligiøse aktiviteter fortsatt blir utført i diasporatilværelsen? Og hva sier dette om stedstilhørighet?

Tillit og autoritet

Tibetanske folkereligiøse praksiser har vært kjent som meget stedstilknyttede, og ofring til lokale, stedsspesifikke guddommer er sentrale elementer (Mills 2003, Samul 1992). Blant de viktigste av disse stedsspesifikke guddommene er *yullha*, som hersker over vidstrakte landområder (Mills 2003:151). Slike stedsspesifikke guddommer var ikke en del av det tibetanske landskapet i Dharamsala. Likevel er folkereligiøse praksiser, med påkalling og ofring til guddommer, et sentralt element i hverdagen. For eksempel så ofres det i hjemmene hver morgen (jf. kapittel fem), og de mange *lungta*flaggene som vaier på hustakene så vel som på fjellene, viser i høy grad tilstedeværelse av tibetanere og utøvelse av folkereligiøse praksiser. I dette landskapet forstod jeg etter hvert at det ikke handlet så mye om tro eller ikke-tro, men om tillit.

I begynnelsen av sitt feltarbeid blant Karobatakfolkene på Sumatra, ble antropologen Mary Steedly spurt et spørsmål som hun tolket dit hen at informantene spurte om hun trodde på ånder. Steedly strevde med å svare på dette, da hun ikke trodde personlig, men samtidig respekterte og ønsket å lære mer om sine informanters forståelser. Først etter flere måneder på feltarbeid, forstod hun at spørsmålet de stilte ikke var om hun *faktisk trodde* på åndene, men om

hun hadde *tillit* til dem. Enhver fornuftig person trodde på deres eksistens, dette var ikke engang et meningsfullt spørsmål. Det virkelige spørsmålet var hvordan hun valgte å relatere seg til dem (gjengitt i Good, 1994:15). Dette eksempelet illustrerer også min tolkning av tibetanernes vektlegging av tro i forhold til amulettbruk. Jeg trodde først at de fortalte at ”det viktigste var å tro” fordi jeg er en *injiy*, og i så måte ikke kunne forstå amulettbruken. Amala fortalte meg da også: ”Vi bruker amuletter som beskyttelse. Turister bruker dem for trendens skyld”. Etter hvert forstod jeg likevel at det ikke var meg som *injiy* som var (hele) grunnen til at de poengterte dette. For amulettbærerene handler det ikke om tro som sådan, men om *tillit*.

Jeg lærte etter hvert at nettopp *tillit* kan forstås som et grunnleggende element i bruken av amuletter, og dette elementet av *tillit* finner vi også igjen i andre folkereligjose praksiser. Mills, som har gjort feltarbeid blant et tibetansk samfunn i Ladakh, skriver at mange han snakket med i forbindelse med utførelsene av ulike ritualer, vektla at ritualet ikke har noen reel verdi hvis man ikke hadde etablert et grunnlag av *tillit* til utøvelsen eller utøveren:

”If a monk were a drunkard and a sham, then his performance of prayers would still be effective for those who continue to place their faith in him, although it may be no good to him. Conversely, if one had no *dadpa* (faith), then even the Buddha himself would be of no benefit (2003:202).

Jeg fikk høre lignende historier selv, og da gjerne i forbindelse med at andre ikke hadde *tillit*. Ved en anledning tok pala frem noen gamle piller han hadde snakket om tidligere. Disse pillene var innpakket i et sort tøyestykke, og innehold kraften fra lamaer så vel som melk fra snøløver. Ifølge pala skulle man spise disse pillene dersom man fikk slag eller lignende. Pillene ville gjøre at den rammede overleve. Norbu, som også var tilstede, ristet på hodet, og poengterte at han ikke trodde på dette, særlig da pillene var gamle. Dessuten sa han at han hadde sett på tv at snøløver ikke finnes, men at de i stedet var en bjørnerase. Pala sluttet å snakke om pillene, og fortalte i stedet en historie om en kvinne i Tibet som krevde at sønnen, som skulle på pilegrimstur til India, måtte ta med tilbake en relikvie fra Buddha. Sønnen glemte helt ut hva moren hadde krevd, men på vei hjem igjen røsket han ut en tann fra en død hund som lå i veikanten. Da han gav tannen til mora si, sa han at det var Buddhas tann. Moren ble fra seg av lykke og plasserte den på alteret, hvor hun tilba den hver dag. Som et resultat opplevde kvinnen fordelaktig velsignelse. Pala konkluderte denne historien med at det viktigste var å ha *tillit*.

Som jeg nevnte innledningsvis er det ikke alle som har *tillit* til det som blir ansett som folkereligjose praksiser, altså selve utøvelsen, som blir karakterisert som ”tradisjonelt”. I andre

tilfeller derimot, som i selve amulettbruken eller vedrørende pillen som pala hadde, er det selve kraftkilden som er omstridt. At selve kraftkilden til amuletten er omstridt kan eksemplifiseres i forhold til *nagpo godu*. En gutt, i slutten av tenårene, bar en slik amulett på kroppen sammen med en haug av andre amuletter, og det ble påpekt av en bekjent at han ikke hadde tillit til denne amuletten. Årsaken ble forklart med at *nagpo godu* ikke var tilført kraft av en lama (se kapittel fire). Det er med andre ord kraftkilden til amuletten som gjør at tilliten kan være bestridt. Denne episoden viser også til et mønster, hvor tillit i forhold til amulettbruk er basert på en hierarkisk akse på bakgrunn av kraften som kan samles. Aksen kan beskrives med to ytterpunkter på bakgrunn av hvilke amuletter som ble tillagt mest og minst tillit, og i hver sin ende finner vi amuletter fra Mentsekhang og amuletter fra Dalai Lama. Flere tibetanere anså amuletten fra Mentsekhang som dårlig egnet for beskyttelse. Dawa, en gutt i begynnelsen av trettiårene, forklarte hvorfor: ”Jeg bruker ikke amuletter fra Mentsekhang fordi de er basert på astrologiske kalkulasjoner”. Som jeg nevnte i kapittel fire, er en del av kraftkildene til amulettene ved Mentsekhang basert på astrologiske utregninger, og det var nettopp dette som gjorde at flere mente denne amuletten var omstridt. Prost påpeker også at astrologi er blitt mindre populært å studere blant unge tibetanere de siste årene (2008:40). Det kan kanskje sees i sammenheng med at amulettenes astrologiske kraftkilde er omstridt. Samtidig påpekte også enkelte at Dalai Lama på midten av 1990-tallet skal ha bemerket at han tvilte på hvorvidt astrologi virket eller ei, og dette kan også anses som en av grunnene til denne omstridtheten rundt denne amuletten. De fleste anser det som Dalai Lama sier som sant, og med dette er vi inne på andre enden av hierarkiskalaen, hvor Dalai Lama kan plasseres.

Alle tibetanerne jeg snakket med hadde svært mye tillit til Dalai Lama, og hans autoritet overgår de fleste andres. Dette gjør at han også, uten tvil, er en av de mest verdsatte kraftkildene til amuletter. Som amala sa i kapittel fire, at så lenge lamaen hadde mye *wang* ville amuletten være godt egnet for beskyttelse, og i så måte vil amuletter med Dalai Lamas kraft være den mest kraftfulle. Dette kan også eksemplifiseres med *tshøsung*, som er den av amulettene som blir betraktet som best, da kraftkilden blant annet er Dalai Lama. I dette mønsteret vil jeg dermed si at det er en vektlegging av autoritet, og jeg vil med utgangspunkt i Desprets kroppsperspektiv belyse hva ulik tiltro til autoritet innebærer.

Autorisering og tilpasning

Despret vektlegger at tillit er et sentralt aspekt for å forstå hvordan kropper påvirker og blir påvirket. Ifølge Despret er det nettopp tillit som produserer muligheter: "Indeed, the hole matter is a matter of faith, of trust, and this is the way I suggest we should construe the role of expectations, the role of authority, the role of events that authorize and make things become" (2004:121). Jeg vil nå gjenfortelle en historie fortalt av Tsultrim, en mann i førtiårene, for å belyse hva Despret mener når hun poengterer at tillit produserer muligheter.

Da Tsultrim var ferdig med grunnskoleutdannelsen sin i India (TCV) på slutten av 1980-tallet, ville han reise tilbake til Tibet for å besøke familien sin. Han hadde flyktet fra Tibet alene noen år tidligere og hadde ingen familie i India. Savnet etter familien var derfor stort. Fra India reiste han til Nepal, og da han kom til grenseovergangen mellom Nepal og Tibet begynte han å bli nervøs for hva han hadde begitt seg ut på; ikke hadde han pass, og i tillegg hadde han hørt fæle historier om tortur utført av de kinesiske grensevaktene. Han forteller: "Jeg hadde chag ne i hånden og i bukselommen, og jeg gjentok en bønn til Nechung: 'Jeg er i fare nå, og det er din plikt til å hjelpe meg. Jeg har tillit til deg, så vær så snill og hjelp meg'. Deretter krysset jeg grensen, gjemt bak noen nepalesere som skulle til Tibet i forbindelse med forretninger. På mystisk vis passerte jeg alle vaktene uten at noen stoppet meg. Jeg følte en stor lettelse! Da grensen var krysset, fortalte nepaleserne at jeg nå var 'fri'. Jeg jublet. En tibetansk dame fra Lhasa spurte hvordan jeg hadde klart å unnsnippe vaktene uten å måtte vise papirer... men slik er det. Du må ha tillit til chag ne."

Som Tsultrim sier, illustrerer denne historien hvor viktig det er med tillit. For Tsultrim var det *chag ne* som bidro til at han klarte å krysse grensen. Med utgangspunkt i Desprets bruk av tillit vil jeg analysere denne historien for å vise hvordan sosiale landskap blir produsert. Tillit belyser hvilke forventninger som var tilstede, og i Tsultrims tilfelle handlet det om en forventning om at han skulle klare å krysse grensen uten at vaktene stoppet ham, og dette må ses i sammenheng med hans tillit til Nechung og *chag ne*. Dermed blir det også opprettet et forhold basert på autoritet, og i denne konteksten kan en person bli forstått å ha autoritet når de som er under hans påvirkning gjør alt som er mulig for at det denne personen sier er sant (Despret, 2004:119). I kapittel 4 nevnte jeg Latour sitt eksempel om å gå fra en stum nese til å bli en "nese" gjennom parfymeindustriens lukteutstyr, og dette kan sees i sammenheng med denne definisjonen av

autoritet. Elvene lærte å bli en nese ved at deres forventninger ble oppfylt, nettopp fordi elevene tok det læreren sa for sant. I denne relasjonen basert på autoritet, demonstrerer eleven og læreren hva Despret kaller en "preference for agreement", som kan forstås som deres ønske til å utrette hva som er forventet av hverandre på ulike nivåer (2004:119). Det handler derfor ikke så mye om autoritet, som det å autorisere (Despret, 2004:120), og autoriseringen kan forstås som en gjensidig prosess. Ved å ha tillit til Nechung autoriserer Tsultrim Nechung til å være til hjelp i denne vanskelige situasjonen, samtidig som Nechung autoriserer hans tilhengere, gjennom *chag ne*, til å få tilgang til hans kraft og velsignelse. Med andre ord innebærer forventningene til amulettbærerne at *chag ne* blir autorisert til å beskytte, samtidig som at Nechung berettiger bærerne til å produsere beskyttende amuletter. På den måten kan vi se en gjennomsyrende effekt av autoritet: "to have the authority to authorize is to make the one who is authorized gain authority, and thereby, to be entitled to authorize, in his/her turn, someone else" (Despret 2004:fn.6).

I kapittel 4 nevnte jeg at amuletten kan sees som en del av det å ha kropp, og det sentrale i Tsultrims historie er nettopp at ved å være en del av kroppen, bidrar amuletten til at kroppen er blitt påvirket så vel som den påvirker. Som jeg har vist, kreves det en autoritet for å bli påvirket, men uten tillit til denne autoriteten blir man heller ikke påvirket. Dette innebærer at for dem som ikke har tillit til amuletten ved Mentsekhang, og dermed heller ikke gir dens kraftkilde noe autoritet, ikke vil bli påvirket av amulettens beskyttende virkefelt eller moralske krav (jf. kapittel fire). Videre vil jeg likevel fokusere på dem som *har* tillit til amuletter for å belyse til sosialt landskap blir generert og regenerert.

Ved å vise til selve kjernen i det å bli påvirket og å påvirke, mener jeg at Tsultrims historie belyser et ytterligere poeng, nemlig tilpasning (domestication), som Despret anser som kjernen i dette kroppsperspektivet (Despret 2004:122). Jeg vil videre knytte denne forståelsen av *tilpasning* til Ingolds landskapsperspektiv for å belyse det jeg anser som mest sentralt med Tsultrims historie; historien viser nemlig en måte å skape et ukjent sted til et sosialt landskap. Jeg mener ikke å forveksle sted med landskap, noe Ingold advarer mot (2003:193). Derimot mener jeg at hvordan Tsultrim oppfattet situasjonen på stedet står i relasjon med hvordan det ble erfart, og nettopp i denne prosessen er tilpasning i form av tro, tillit, forventning, interesse og autoritet (alle sentrale aspekter i hvordan kroppen påvirker og blir påvirket) viktige elementer. Med kroppen (inkludert amuletten som er en del av den) gjorde Tsultrim et ukjent sted kjent ved å produsere et sosialt landskap gjennom sine aktiviteter. Med utgangspunkt i denne forståelsen av tilpasning og produksjon av sosialt landskap vil jeg argumentere imot et analytisk fokus hvor tibetaneren i en diasporatilværelse anses som delokalisert.

Sted og sosiale landskap

Som nevnt innledningsvis i denne oppgaven, beskrives migranter gjerne som delokaliserte, og dette finner vi også igjen i litteraturen som tar for seg den tibetansk diasporaen. Jeg vil komme med ett eksempel hentet fra Audrey Prost som skriver om medisin og sosial endring blant tibetanske flyktninger i India. I begynnelsen av boken skriver hun:

”(T)his book is about the production of ‘public health’ in *the context of displacement*. Through an ethnography of the social and medical worlds of a community of Tibetan refugees in India, I examine the following questions: how does *longterm displacement* affect concept of health, and how are traditional medical systems modified *through the need of displaced populations?*” (2008:1, mine kursiveringer).

Prost gir ikke noen videre forklaring på hva hun mener med *displaced*, men i sin studie tar hun likevel utgangspunkt i en *displacementkontekst* og undersøker *påvirkninger av langvarig displacement*, samt ser på *behovene til en displaced befolkning*. Jeg mener at Prost i dette tilfellet begynner i feil ende. Hva Tsultrims historie viser er at tibetanerne på et analytisk nivå ikke kan anses som *displaced*, i stedet tilpasses situasjonen på bakgrunn av påvirkninger. Derfor mener jeg det også er viktig å problematisere/ kontekstualisere ordet *displaced* før man legger det til grunn for en analyse. I kapittel 2 skriver jeg at Malkki advarte (1995) mot å se studier av migrasjon i lys av nasjonalstaten, og dermed å ta nasjonalstaten for gitt. Malkki foreslår videre å se på den analytiske koblingen mellom *displacement* og *emplacement*, som begge er historiske produkter og aldri kan sees som ferdige prosjekter (1995:516). Riktignok er en av Prosts hovedpoenger at tibetansk medisin er en ressurs for den offentlige helsen ved at den utfører praksiser som bidrar til *emplacing*. Praksisene Prost viser til dreier seg om kosthold og klimatiske forhold (to av fire sykdomsforklaringer innenfor tibetansk medisin), og hun argumenterer videre for at Dharamsala har et fiendtlig miljø som ikke passer tibetanerne (2008:48). Hva jeg har vist i denne oppgaven er at for tibetanerne handler sykdom og helse om langt mer enn kosthold og klimatiske forhold, og at sted kun kan sies å være en konkret lokalitet, som får sin karakter på bakgrunn av den som erfarer lokaliteten gjennom tid og aktiviteter (Ingold 2000). Som Malkki advarte mot, mener jeg Prost ser *displacement* som et statisk produkt på bakgrunn av den tibetanske diasporahistorien, som begynte i 1959. Ved å se *displacement* som et historisk produkt, som aldri kan sies å være ferdig, mener jeg den tibetanske diaspora må forstås som et sosialt landskap, som blir produsert og reproduert

gjennom folks aktiviteter, heller en et konkret sted. I dette sosiale landskapet er bevegelse, når alt kommer til alt, livet (Kirby, 2009:15). Med det mener jeg ikke at sted *ikke* er viktig. Det menneskelige liv bretter seg ut over sosiokulturelle terreng hvor historie og språk og erfaring stivner, og forbindelse mellom kropper og det omsluttende fører til grenseløs tilpassning og utvidelse. Stedet influerer beboerne så vel som det motsatte (Kirby, 2009:15).

Dharamsala må sees som et sted for grenseløs tilpassning og kroppslig utvidelse, og det som blir ansett som tradisjonelle aktiviteter (jfr. begynnelsen av dette kapittelet) kan ikke sees som noe alle vil gjøre til alle tider. På bakgrunn av at ting endres kan heller ikke et tillitsforhold forstås som en statisk tro om verden, som noe man har eller ikke har. I stedet må det sees som en dynamisk prosess; som en del av det å ha kropp som påvirkes og påvirker. Som Mills skriver, kan tillit sees som noe som ble ”done in reference to specific persons, events and objects” (2004:203). Er ikke tilliten til personer eller objekter tilstede, vil handlingen, og dermed også det sosiale landskapet, utarte seg annerledes: ”(...) the doing of faith was never simply a static belief about the world and therefore expressive, but rather an essentially instrumental ritual act within the world” (Gellner 1990, gjengitt i Mills 2003:203).

Jeg vil avslutte dette avsnittet med et eksempel som viser at folkereligjøre praksiser blir tatt i bruk for å gripe nye muligheter i diasporatilværelsen, og dermed inngår i produksjonen og reproduksjonen av et sosialt landskap. Eksempelet handler om Tserings forsøk på å få visum til USA. På grunn av at det blir ansett som en økonomisk mulighet, er det å få visum til USA eller et vesteuropeisk land ettertraktet blant tibetanere i India.⁵⁵ De som får visum blir betraktet som heldige. Det å få visum er dog en langvarig prosess, men tiden gjør også at man kan få opparbeidet seg rikelig med gunstig kraft, slik at ens hell og lykke vil være høy den dagen visumavgjørelsen tas.

Noen måneder etter at Tsering fortalte meg at han aldri ville dra fra India hadde faren hans skaffet ham en invitasjon til USA. Tsering var invitert til USA for å overvære kusinens skoleavslutning, og det ble bedt om et tre ukers visum. Som første i familien hadde kusinen nettopp fullført høyere utdanning, og ifølge invitasjonen ville kusinen at Tsering skulle være tilstede. Faktumet var likevel at Tsering ikke kjente denne kusinen, det hadde vært lite eller ingen kontakt mellom dem, og fikk han visum skulle han være mye lenger enn de tre ukene han eventuelt ville få oppholdstillatelse til. Dette var likevel noe ambassaden ikke trengte å vite, ei heller trengte ambassaden å vite at Tsering bare hadde 7000 rupees i banken, og ikke 1,2 lakh,

⁵⁵ Flere påpekte at ønsket om å dra til Vesten, startet ved kunngjøringen av USAs omlokiseringsplan i 1992, da 1000 tibetanere fikk bosette seg i USA.

som det stod skrevet i bankens papirer til ambassaden. Dessuten leide han bare butikken han drev, ikke eide den, slik det stod i andre papirer, og restauranten han også sa han drev ble solgt noen år tilbake. "Alt er falskt", lo han og la til at det ikke spilte noen rolle. Invitasjonen han hadde fått ble betraktet for å være solid og troverdig. Han trodde likevel sjansene var små for at han skulle få visum. Når han fortalte dette ba kona, Dolma, ham å stoppe. Hun mente at det var bra dersom han fikk visum til USA: "Fremtiden vår vil bli bra da", poengterte hun. Hun hadde tidligere fortalt meg at hun ønsket å bygge et stort hus i den tibetanske bosettingen der foreldrene bodde, med plass til både hennes familie og Tserings familie.

Som nevnt tidligere, går mange tibetanere for å få utført mo dersom de møter på problemer eller trenger svar. Dette gjaldt også Dolma, som fikk utført mo for å høre om ektemannens visum. På samme tid spurte hun også om broren som også forsøkte å komme seg til utlandet. Ifølge mo som ble utført ville de begge få visum, men dette endte bare opp i forvirrelse, da Dolma også oppsøkte en annen lama for å få utført mo. Denne lamaen sa at ektemannen ikke ville få visum, men broren hennes ville få.⁵⁶ Også pala fikk utført mo på vegne av sønnen, og fikk svar om at sjansene var høyst usikre. Han fikk dermed en liste av ting han burde få utført for å øke sønnens sjanser, og han fulgte listen til punkt og prikke. Blant annet hang han opp lungta-flagg på fjellet, og han gikk regelmessig til klostre for å donere penger og mat. Dessuten ba han ofte til guddommer hjemme i huset sitt..

Å søke om visum er en treg og kostbar prosess. Etter å ha fått invitasjon må man oppsøke ambassaden for å søke om intervju, og for dette må den visumsøkende møte opp i egen person. Dagen da Tsering dro til Delhi ringte hans far til Dolma for at hun skulle gå til Nechungklosteret med svart te. Pala hadde selv vært der denne morgenen, og ringte nå Dolma for å forsikre seg om at de begge gjorde alt det som kunne gjøres for å øke Tserings sjanser for visum. Tserings besøk på ambassaden var vellykket, og han fikk komme tilbake for intervju. Tsering forsikret seg om at intervjuet ble satt opp på en av hans lykkedager, for å forbedre sjansene sine. Jeg møtte Tsering da han var tilbake i Dharamsala, og spurte hvordan det gikk. "Det er opp til min lykke nå", sa han, og tok hånden til ansiktet og tegnet en linje på tvers av pannen, for å indikere at det står skrevet her. Deretter la han til: "Hvis jeg får visum til USA er jeg heldig, men jeg er enda heldigere hvis jeg ikke får visum!". Han lo. Tsering hadde ikke i det hele tatt lyst å reise til USA, selv om tanten hadde ordnet et sted å bo så vel som en jobb til ham. Han var heldig på den måten, men han hadde også hørt om folk som reiste til USA med et slikt

⁵⁶ Broren til Dolma kom seg til Østerrike å på nyåret i 2009. Selv om han er født og oppvokst i India, latet han som han kom fra Tibet (han hadde blant annet pugget fakta om Tibet), da dette gir større mulighet for å få oppholdstillatelse.

løfte og likevel hadde endt opp alene. "Hvis jeg hadde hatt lyst kunne jeg dratt til USA for lenge siden". En venn av meg tilbydde meg en billig invitasjon. Det var mindre enn halvparten av det folk betaler for å få en falsk invitasjon, men bare dumme folk betaler mange lakh for invitasjoner.⁵⁷ Men hva kan jeg gjøre nå? Jeg må adlyde mine foreldre".

Ukene før han skal på intervju drev Tsering butikken som vanlig, og forsøkte ikke å tenke så mye på hva som ventet ham. Pala, derimot, gjorde konstant aktiviteter som skulle bidra til å øke Tserings lykke og sjanser for å få visumet. Flere ganger fikk faren utført mo, og ble etter hvert lettet da han til slutt fikk høre at intervjuet ville gå fint. Pala ble likevel advart om at det kunne være et spørsmål som Tsering svarte feil på, og derfor fortsatte pala å oppsøke klostre for å be, donere mat og penger. Dessuten ba han også ofte i hjemmet sitt.

I mellomtiden skjedde det likevel noe uventet. Dolma ble tilbudt en jobb, som hun har fryktelig lyst på. Lønna var god, og hun mente at dette er en stor sjanse for henne. Tsering sa likevel at hun ikke fikk lov å ta jobben, og selv om hun visste at foreldrene støttet henne, visste hun at også pala ville si nei, noe som skyltes at ingen kunne hjelpe til med butikken dersom Tsering fikk visum. Tserings far driver sine egne forretninger om vinteren, og hvis Tsering reiste utenlands så vel som Dolmas bror, er det ingen som kunne se etter butikken. Likevel fortsatte Dolma å gå til klosteret for å be. Men hun er ikke lenger så ivrig etter at Tsering skal få visum.

Da intervjudagen nærmet seg reiste Tsering til Delhi, et par dager på forhånd slik at ikke eventuell motstand på veien vil medføre at han gikk glipp av intervjuavtalen, selv om han også har forsikret seg ved å bære flere amuletter på kroppen. Dagen før intervjuet, spurte jeg pala om jeg kunne sove over i huset hans. Han sier nei, noe han aldri hadde sagt før, og forklarte det med at han ville være travel neste dag; han skulle tidlig opp for å be hjemme, og deretter ville han besøke to klostre for å be og donere penger. Jeg merket at pala var spent for morgendagen, og jeg spurte hvilke tanker han hadde: "Jeg kan bare be", var svaret hans, før han så presset håndflatene sammen for å be.

Intervjudagen våknet Tahsi klokken ni. Dette var seint sett i forhold til pala, som senere på dagen kunne fortelle at han hadde stått opp klokken tre på natten; en time tidligere enn han hadde planlagt. Sønnen var blitt ødelagt av alle hans tanker vedrørende sønnens visum. Sammenlignet med dette hadde Dolma et annet tempo. Da hun våknet gikk hun inn på kjøkkenet hvor hun fylte en gryte med vann og noen teposer. Deretter tente hun gassen, og på noen få minutter er vannet blitt svart av teen. Hun fylte vannet i en plastikkflaske, før hun så puttet

⁵⁷ Jeg vet ikke om det finnes en standard for hvor mye folk betaler for å få falske invitasjoner til USA, men jeg hørte om folk som hadde betalt 6 lakh. Tsering fortalte at han kunne få en invitasjon for 1,5 lakh, og det var visstnok billig. (1 lakh = 100 000)

flasken i den hvite veska hennes som er dekorert med et tibetansk flagg, og ordene "Fri Tibet". Dolma og jeg gikk sammen til klosteret, og på veien møtte vi på en gjeng av tibetanere. "Åh, kanskje Dalai Lama kommer, eller reiser?" bemerket Dolma. Vi passerte gjengen og fortsatte til klosteret, hvor vi begge ba for Tsering. På vei tilbake traff Dolma en venn og stopper opp, jeg forstatte, og hun ropte etter meg: "Be for Tsering dersom du får et blick av Dalai Lama".

I butikken møtte jeg pala. Luften i rommet var fylt av nerver, og et øye lå konstant på telefonen, som viser seg å oppføre seg mye stillere enn noen gang. Vi forsøkte å gjøre hva vi vanligvis gjør; spise, snakke, drikke te og drive butikken, men under overflaten var vi alle svært spente, samtidig som vi var overivrige på å vite resultatet. Etter noen timer ringte det i telefonen, og lyden brakte håp inn i butikken. "Tsering?!" Dolma tok av røret og ordene som kom ut var mer enn påstand enn et spørsmål. Deretter sa hun noen nøytrale ord, verken med tristhet eller glede, og en skygge av skuffelse ble synlig på pala sitt ansikt. Da Dolma la på røret fortalte hun oss det vi allerede visste: "Tsering fikk ikke visum. Han smiler i Delhi nå, og er glad". Pala forsøkte å skjule sin skuffelse. I det stille begynte han å rydde i noen varer.

Noen dager senere kom Tsering tilbake. Han fortalte meg at kvinnen ved den amerikanske ambassaden hadde vært svært høflig og hyggelig, men på grunn av hans unge alder kunne hun ikke gi ham visum. "Hun fortalte meg at hun var redd for at jeg ikke skulle komme tilbake til India" fortalte han, og legger til "Hva var det jeg sa?". Han forventet ikke svar, i stedet sier han: "Kanskje jeg ikke fikk visum fordi jeg ikke ville..." Senere på dagen gikk jeg i stillet sammen med pala hjem til sistnevntes hus. Et lite øyeblikk brøt pala stillheten, og sa: "Jeg forstår ikke... Jeg ba så mye".

Tsering var glad for at han ikke fikk visum, men for pala var det uforståelig. Pala hadde på forhånd blitt fortalt, gjennom *mo*, at det kom til å bli vanskelig for Tsering å få visum, men han hadde likevel tatt i bruk de mulighetene han hadde for å øke Tserings visumsjans. Han hadde derfor hatt særdeles stor tillit til de ulike praksisene, men likevel viste det seg å gå galt, noe han ikke forstod. Dette eksempel viser at folkereligøse praksiser blir tatt i bruk for å gripe nye muligheter i diasporatilværelsen. Tilliten forsvinner ikke nødvendigvis selv om man krysser geografiske grenser, for også på nye steder er folkereligøse praksiser et godt verktøy for å øke muligheter og hindre motstand.

Avsluttende bemerkninger

Mitt hovedanliggende i denne oppgaven har vært å belyse amuletter som en helsefremmende praksis blant tibetanerne i India, og innledningsvis i denne oppgaven stilte jeg noen sentrale spørsmål: På hvilke måter, og av hvem, brukes amuletter i tibetansk diaspora i dag? Hvordan kan vi best bringe frem betydningen amuletter har for tibetanere i dag? På hvilke måter kan et kropps- og helseteoretisk fokus bringe frem signifikante aspekter ved amulettbruk? På hvilke måter gjøres landflyktighet og diasporatilværelse relevant i bruken av beskyttelsespraksiser generelt og amuletter spesielt? Jeg vil avslutningsvis svare på disse spørsmålene.

I denne oppgaven ser jeg bruken av amuletter som en hverdagsreligiøs praksis. Man finner blant tibetanerne i Dharamsala i dag en diskurs om det tradisjonelle og det moderne, hvor folkereligiøse aktiviteter ofte forstås som det tradisjonelle (gjerne omtalt som *backwards*). Dette kunne tolkes som at folkereligiøse praksiser er i ferd med å miste noe av sin betydning. Mine empiriske funn tilsier likevel ikke at de såkalte ”tradisjonelle” aktivitetene forsvinner. De tibetanske amulettene finnes i utallige utforminger, har forskjellige grader av styrke og mange ulike virkefelt. De alle fleste jeg snakket med bar selv amuletter på kroppen. I følger Strøm er det de unge og utdannede tibetanerne som ser seg selv som moderne, og disse har ofte et komplekst og ambivalent forhold til det tradisjonelle. Bruken av amuletter var derimot utbredt blant unge så vel som gamle, utdannede så vel som uuttannede og uavhengig av om de var født i Tibet eller India.

Menneskene jeg møtte brukte amuletter som beskyttelse mot det ukontrollerbare, da sted blir erfart som farlig og usikkert. Det handler likevel ikke bare om beskyttelse. For tibetanerne blir hell og lykke sett på som dynamiske aspekter ved kroppen, som kan styrkes ved hjelp av folkereligiøse praksiser. Det handler dermed om å øke ens lykke, og evne til å møte motgang. Dette gjør at jeg ser folkereligiøse aktiviteter, inkludert bruken av amuletter, som en del av det medisinske landskapet tibetanere beveger seg gjennom, og jeg vil derfor argumentere for at den tibetanske forståelsen av helse handler om mer enn sykdom.

Det medisinske landskapet kan likevel ikke forstås som uforanderlig, tvert imot blir det produsert og reproduisert gjennom sosiale prosesser. Her kan ulike elementer bestrides. Det har jeg i denne oppgaven eksemplifisert ved å belyse amulettens kraftkilde, og gjennom det jeg forstår som en utveksling mellom amulettgiver og amulettbærer. Det er ikke alle kraftkilder som anses som egnet til beskyttelse, og dette gjør at amuletten ikke tas i bruk. Å bære en amulett krever tillit, interesse og forventning om at amuletten virker beskyttende, og nettopp disse aspektene er sentrale for å forstå hvordan kropper lærer å bli påvirket, så vel som å påvirke.

Denne doble prosessen av påvirkning bidrar til at amulettbærere, på bakgrunn av amulettutvekslingen, er med på å produsere og reprodusere et sosialt landskap.

Denne måten å tenke om sosiale landskap på, gjør at det handler om mer enn sted og stedstilhørighet. Annen antropologisk litteratur viser at tibetanernes folkereligiøse praksiser opprinnelig har vært strekt knyttet til spesifikke steder bebodd av lokale ånder og guddommer. Likevel er, som jeg har vist i denne oppgaven, slike praksiser en viktig del av tibetanernes livsverden også i diaspora. Amulettene vil være et anvendelig verktøy også i en diasporatilværelse, da ønsket om beskyttelse og styrking som amuletten bidrar med, fortsatt er et viktig del av måten tibetanerne erfarer og håndterer hverdagen på. Jeg vil ikke argumentere mot at tibetanerne i India på ett nivå kan sies å være displaced. Likevel, gjennom bruken av amuletter, så vel som huset, mener jeg at tibetanerne i Dharamsala hele tiden er med på å generere et sosialt landskap som for dem er meningsfullt. Gjennom sosiale prosesser kan sted erfares på mange ulike måter, og vil alltid være i bevegelse.



Bilde 18. Bilder er tatt under femtiårsmarkeringen for Lhasa-opprøret.

Referanser

- Adams, Vincanne (1998): "Suffering the Winds of Lhasa: Politicized Bodies, Human Rights, Cultural Differences and Humanism in Tibet." I *Medical Anthropology Quarterly*, New series, Vol 12, no 2.
- Andrewes, Janet (2005): *Bodywork: Dress as Cultural Tool. Dress and Demeanor in the South of Senegal*. Leiden: Brill
- Borchgrevink, Axel (2003): "Ideas of Power in the Philippines: Amulets and Sacrifice" . I *Cultural Dynamics*, vol 15, no. 1 (s.41-69).
- Bourdieu, Pierre (1977 [1971]): "The Berber House". I Douglas (red) *Rules and meaning*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London: Routledge
- Carsten & Hugh-Jones (red.) (1995): *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press
- Conrad, Ashu (2000): *Preservation and performance in the Tibetan diaspora : a study of the Tibetan Institute of Performing Arts, Dharamsala, India 1998-99*. København : Institut for Antropologi, Københavns Universitet
- Clifford, James (1994): "Diasporas". I *Cultural Anthropology*, vol 9, no.3
- Csordas, Thomas J.(1990): "Embodiment as a Paradigm for Anthropology"
I *Ethos*, vol 18, no 1 (s. 5-47)
- Csordas, Thomas J.(1994): *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge:Cambridge University Press

- Csordas, Thomas J. (2005): "The Body's Career in Anthropology." I Moore, Henrietta. *Anthropological Theory Today*. Cambridge og Maldon: Polity Press.
- Da Col, Giovanni (2007): "A View from Somewhen: Events, Bodies and the Perspective of Fortune around Khawa Karpo, a Tibetan Sacred Mountain in Yunnan Province." I *Inner Asia*, vol. 9, no 2
- Desjarlais, Robert R. (1992): *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Despret, Vinciane (2004): "The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis." I *Body Society*, vol 10 (s.111-134)
- Diemberger, Hildegard (1993): "Blood, sperm, soul and the mountain. Gender relations, kinship and cosmovision among the Khumbo (N.E Nepal)." I Tessa del Valle (ed): *Gendered anthropology*. London: Routledge (s. 88-127).
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger*. New York: Routledge
- Douglas, Nic (1978): *Tibetan Tantric Charms & Amulets*. New York: Dover Publications
- Ekvall, Robert B. (1964): "Mo: Divination, kapittel 8." I *Religious Observances in Tibet: Patterns and functions*. Chicago: University of Chicago Press (s.251-282)
- Ellen, Roy (1986): "Microcosm, Macrocosm and the Nuaulu house: Concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical levels." I *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142, no: 1, Leiden, 1-30
- Evans-Pritchard, E.E (1976): *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press
- Fjeld, Heidi (2006): *The rise of the Polyandrous House*. Upublisert doktorgradsavhandling. Universitetet i Oslo.

- Gerke, Barbara (2007): "Engaging the subtle body: re-approaching bla rituals in the Himalayas".
I Schremf (ed.): *Soundings in Tibetan medicine : anthropological and historical perspectives*.
Leiden : Brill
- Good, Byron J. (1995 [1994]): *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press
- Grent, Nellie (2002): "Polyandry in Dharamsala: Plural-Husband Marriage in a Tibetan Refugee Community in Northwest India." i Klieger (ed): *Tibet, self and the Tibetan diaspora*.
Leiden: Brill
- Grimshaw, Anna (1999): "The End in the Beginnnng: New Year at Rizong (the Himalayas)." I Watson (red): *Being there. Fieldwork in Anthropology*. London: Pluto Press
- Gullestad, Marianne (1989): *Kultur og hverdagsliv*. Oslo: Universitetsforlaget (s.49-56).
- Heidegger, Martin (1971): "Building Dwelling Thinking." I Heidegger *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row publishers
- Henare, Holbraad & Wastell (2007): "Introduction." I Henare, Holbraad & Wastell (ed):
Thinking through things : theorising artefacts ethnographically. London: Routledge (s. 1-31).
- Hirsch, E (1995). *Landscape: Between Space and Place*, i Hirsch & O'Hanlon (ed): *The anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Clarendon
- Huber, Toni (1994a): "Why Can't Women Climb Pure Crystal Mountain? Remarks on Gender, Ritual and Space in Tibet." I Kværne (ed): *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetans Studies Fagernes, 1992*. Oslo: The Instiute for Compartive Research in Human Culture (s.350-371).
- Huber, Toni (1994b): "Putting *gnas* back into *gnas-skor*: Rethinking Tibetan Buddhist Pilgrimage Practice." I *The Tibetan Journal*, vol xix, no 2

Howell, Signe (1989): "Of persons and things: Exchange and valuables among the Lio of Eastern Indonesia." I *Man*, no 24 (s.419-438).

Howell, Signe (2003): "The house as analytic concept: A theroretical overview." I Sparkes & Howell (red.): *The house in Southeast Asia*. London: Routledge (s. 16-33).

Hsu, Elisabeth (2008): "Medical Pluralism." I K. Heggenhougen and S. Quah (red.): *International Encyclopedia of Public Healt*, 4. San Diego: Academic Press (s.316-321)

Ingold, Tim (2000): *The perception of the environment : essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge

Ingstad, Benedicte (2007): *Medisinsk antropologi: en innføring*. Bergen: Fagbokforlaget

Jackson, Michael (1996): "Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Crtitique." I Jackson (red): *Things as they are. New Directions in Phenomnological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press

Janes, Craig R (2001): "Imagined Lives, Suffering and the Work of Culture: The embodiment discourse of Conflict in Modern Tibet." I *Medical Anthropology Quarterly*, Vol 13, no 4.

Latour, Bruno (2004): "How to Talk About the Body? the Normative Dimension of Science Studies", i *Body & Society*, Vol. 10 (2-3) (s.205-229)

Lichter & Epstein (1983): "Irony in Tibetan Notions of the Good Life." I Keyes & Daniel (red): *Karma: an anthropological inquiry*. California: Berkeley University

Kapstein, Matthew T. (2006): *The Tibetans*. Malden: Blackwell Publishing

Kirby, Peter Wynn (2009): "Lost in "Space": An anthropological Approach to Movement." I Kirby (ed): *Boundless worlds. An anthropological approach to movement*. New York : Berghahn

- Kleinman, Arthur (1981): *Pasients and Healers in the Context of Culture. An exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press
- Klieger, P. Christiaan (ed.) (2002): *Tibet, self and the Tibetan Diaspora*. Leiden: Brill
- Malkki, Liisa H. (1995): "Refugees and Exile: From "Refugees Studies" to the National Order of Things." I *Annual Review of Anthropology*, Vol 24 (s.495-523)
- Martins, Emily (1992): "The End of the Body?." I *American Ethnologist*, vol 19, no 1 (s.121-140)
- Mauss, Marcel (1995): *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo: Cappelen akademiske forlag
- Meyer, Fernand (1995): "Theory and Practice of Tibetan Medicine." I Alpen & Aris (ed): *Oriental Medicine: an illustrated guide to the Asian arts of healing* London: Serindia Publications
- Mills, Martin A. (2003): *Identity, Ritual and State in Tibetan Buddhism. The Foundation of Authority in Gelukpa Monasticism*. London: RoutledgeCurzon
- Millard, Collin (2005 & 2006): "sMan and Glud: Standard Tibetan Medicine and Ritual Medicine in a Bon Medical School and Clinic in Nepal." I *The Tibet Journal*, no.1 og no 2 (s.3-31)
- Nebesky-Wojkowitz, René de (1993): *Oracles and demons of Tibet : the cult and iconography of the Tibetan protective deities*. Kathmandu, Nepal : Tiwari's Pilgrims Book House
- Nilsen, Yael (1999): *Re-Defining The Path. A Journey Of Moderen Explorers. An Anthropological Analysis of Self Development Among Western Individuals In Dharamsala*. Hovedfagsoppgave ved Universitet i Oslo

- Nowak, Margaret (1984): *Tibetan Refugees: Youth and the new Generation of Meaning*.
New Jersey: Rutgers University Press
- Ortner, Sherry B. (1973): "Sherpa Purity." I
American Anthropologist, New Series, Vol 75, no 1(s.49-63)
- Pieke, Frank N (2000): "Serndipity: Reflections on fieldwork in China." I Dresch, James &
Parking (ed): *Anthropologist in a wider world*. New York: Berghahn (s. 129- 150)
- Pigg, Stacy Leigh (1996): "The Credible and the Credulous: The Question of "Villagers' Belief"
in Nepal." I *Cultural Anthropology*, vol 11, no 2 (s.160-201)
- Piltz, Åse (2005): *Sejer åt Tibet. Den tibetanske diasporaen och den religiösa nationen*. Lund:
Departement of History and Anthropology of Religions, Lund University
- Prost, Audrey (2006): "The problem with "Rich Refugees". Sponsorship, Capital, and the
Informal Economy of Tibetan Refugees", i *Modern Asian Studies*, Vol 40, no 1 (s.233-253)
- Prost, Audrey (2008): *Precious Pills. Medicine and Social Change among Tibetan Refugees in
India*. New York: Berghahn Books
- Ruwanpura, Mercer, Ager & Duveen (2006): "Cultural and Spiritual Constructions of Mental
Disstress and Associated Coping Mechanisms of Tibetans in Exile: Implications for Western
Interventions." I *Journal of Refugees Studies*, vol. 19 no. 2
- Samuel, Geoffery (1993): *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington:
Smithsonian Institttuion Press
- Samuel, Geoffery (1999): "Religion, health and suffering among contemporary Tibetans." I
Hinnells & Pater (ed): *Religion, health and suffering*. London: Kegan Paul International
- Samuel, Geoffery (2007): "Spirit causation and illness in Tibetan medicine". I Schrempf (ed.):
Soundings in Tibetan medicine. Leiden:Brill

Safran (1991): "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return."

I *Diaspora*, vol 1, no 1

Schicklgruber, Christian (1989): *Grib: On the significance of the Term in a Socio-Religious Context*. Paper given at the 5th seminar of the IATS, Narita

Skorupski, Tadeusz (1983): *Tibetan amulets*. Bangkok : White Orchid Press

Singer & Baer (2007): *Introducing medical anthropology: a discipline in action*.
Lanham: AltaMira Press

Stoller, Paul (1989): "Kapittel 2: Eye, mind and Word in Anthropology." I Stoller: *The taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press (s.37-55).

Strøm, Axel Kristian (1995): *The Quest for Grace. Identification and Cultural Continuity in the Tibetan Diaspora*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, no 24

Strøm, Axel Kristian (1997): "Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora", i Korom (ed): *Tibetan @ Culture in the Diaspora*. Papers presented at a Panel of 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz.. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (s.33-51).

Strøm, Axel Kristian (2001): *Continuity, adaption and innovation. Tibetan monastic colleges in India*. Doktorgradsavhandling ved Universitetet i Oslo.

Svane, Hanne Louise Løvgren (2007): "*The custom will probably never die out*": *Shan tatoveringspraksis i møte med moderne thai identitet*. Mastergradsavhandling i sosialantropologi, Universitetet i Bergen.

Tambiah, Stanley Jeyaraja (1984): *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets : a study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press

Waterson, Roxana (1997): *The living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. London: Thames & Hudson.

Wikan, Unni (1989): Managing the Heart to Brighten Face and Soul: Emotions in Balinese Morality and Health care, i *American Ethnologist*, Vol 16, no 2 (s.294-312).

www.tibet.no, sist sjekket 09.06.2009

Ordliste

Brukt i oppgaven

ama
chinlab
chag ne
chuba
dikpa
dön
drib
injiy

jinden
khang
khatag
khong
kora

la
la ma
le
lha
losar
lu
lukhang
lungta
mani rilbu
mantra
Mentsekhang

mo
mopa
nagpo go du
ne
nöba
phudu
phala
rilbu
rinpoche
sadag
sang
sowa rigpa
sung ba
sung khor
sung du
thunga

Wylie transkripsjon

a ma
byin rlabs
nas
phyu pa
sdig pa
gdon
grib
dbyin ji

dbyin rten
khang pa
kha btags
khong
skor ra

bla
bla ma
las
lha
lo gsar
klu
klu khang
rlung rta
mani rilbu

Sman rtsis khang

mo
mo pa
nag po go due
nas
gnod på
phu dud
pa lags
ril bu
rin po che
sa bdag
bsangs
gso ba rigs pa
srung ba
srung khor
srung mdud
mthu snags

Norsk oversettelse

mor
velsignelse
amulett gitt fra Nechungs hånd
tibetansk kjole
synd
demon
forurensing
betyr egentlig amerikaner, men
brukes nå om alle utlendinger
beskyttende substans
hus
hvite, seremonielle skjerf
han/hun
sirkulering rundt et religiøst
monument
livsessens
lærer
karma
guddom
Nyttår
vannånd
lu sitt hus
”vind hest”, inskrevet på flag
velsignede piller
hellige ord/ stavelser
Tibetansk astrologisk medisinsk
institutt
spå (divinaion)
spåer
svart og hvit amulett med ni øyne
bygg(korn)
skade
skorpion
far
pille
en buddhistisk lærer
eieren av jorda
røkelse offring
tibetansk medisin
beskyttelse
beskyttelsesmantra
beskyttelsestråd
amulett

tsampa	rtsam pa	ristet byggmel, som blandes med vann eller te og spises
tsøsung	mthson srung	livsbeskyttende amulet
wang	dbang	kraftgivning (empowerment), kraft
yang	gYang	velstand, lykke
yidam	yi dam	tantrisk guddom
yul lha	yul lha	stedets guddom
yu	gYu	turkis, brukt som amulett
zi	gzi	stein som brukes til amul



